Roma, la città degli dèi

La capitale dell'Impero come laboratorio religioso

A cura di Corinne Bonnet ed Ennio Sanzi

Carocci editore Studi Superiori

Carocci editore @ Studi Superiori

All'*Vrbs*, *Orbis* per vocazione, conducono tutte le vie attraverso le quali usi e costumi "stranieri", in particolare i culti, giungono nella capitale dell'Impero e la trasformano. Non sempre in un clima idilliaco e indolore, Roma *caput mundi* vede tradizioni, usanze e norme spesso di portata ancestrale coabitare assieme a *externae superstitiones*; il "naturale" risultato è la messa in opera di un compromesso creativo, capace di garantire tanto distinzione e prestigio quanto legami e certezze, e comunque la *pax deorum* che regge la "fatale" missione di Roma. Attraverso i vari racconti che compongono il libro – storie di gente, potere, spazi, immagini e simboli più o meno condivisi – si dà corpo e complessità a Roma, autentico laboratorio multiculturale, dalla fine della *Res publica* fino ai cambiamenti epocali del IV secolo.

Corinne Bonnet, professoressa di Storia antica all'Università di Toulouse – Jean Jaurès, ed **Ennio Sanzi**, docente di ruolo nel Liceo classico e abilitato al ruolo di professore di Storia delle religioni, hanno diretto insieme il volume al quale hanno contribuito alcuni fra i migliori specialisti delle religioni antiche.

Progetto grafico: Falcinelli & Co.

ISBN 978-88-430-9092-1

9 788843 090921

€ 39,00

Roma, la città degli dèi

La capitale dell'Impero come laboratorio religioso

A cura di Corinne Bonnet ed Ennio Sanzi

Carocci editore

Indice

Parte seconda
Culti stranieri e orientamento politico

Parte quarta
Immagini e simboli

Parte quinta
Magia ed esotismo

Introduzione
«Il laboratorio comune della terra»

di *Corinne Bonnet* ed *Ennio Sanzi*

Nel 144 d.C. il sofista Elio Aristide, nato in Misia, in Asia Minore, pronuncia a Roma un elogio della città concepito secondo gli schemi retorici del genere encomiastico. Sull'Impero regna Antonino Pio, figlio adottivo di Adriano e fondatore della dinastia che da lui prenderà il nome di "antonina". Roma, *Vrbs*, "città" e, allo stesso tempo, *Orbis*, "mondo", è presentata come il faro della civiltà verso il quale tutti volgono naturalmente il proprio sguardo ammirato. L'autore, infatti, mette abilmente in rilievo la struttura imperiale potente ed efficace, armoniosa nella sua varietà culturale; si tratta di un autentico *unicum* che fa da cornice e da cassa di risonanza al coro di voci che sorgono dalla capitale. È rimasto celebre il passo nel quale Elio Aristide propone un'elegante descrizione di Roma quale "ombelico del mondo" (*Orazioni*, XIV, 200):

Qui confluisce da ogni terra e da ogni mare quello che generano le stagioni e producono le varie regioni, i fiumi, i laghi, e le arti dei Greci e dei barbari; se uno vuole osservare tutte queste cose, bisogna o che se le vada a vedere viaggiando per tutta l'ecumene o che venga in questa città. Infatti, quanto nasce e si produce presso ciascun popolo, non è possibile che non si trovi sempre qui, addirittura in abbondanza. Tante sono le navi da carico che giungono qui trasportando tutti i prodotti da ogni luogo, in ogni stagione, in ogni volgere d'autunno, che l'*Vrbs* sembra il laboratorio comune della terra.

Roma «laboratorio comune della terra», *koinòn ergasterion*; ecco l'idea chiave che attraversa interamente l'elogio di Roma e che ha ispirato il nostro lavoro collettivo sul pluralismo religioso: una realtà prende corpo nella capitale dell'Impero come mai prima d'allora (cfr. TAV. 1). Nell'espressione *koinòn ergasterion*, infatti, l'aggettivo rimanda a uno spazio ampio e condiviso da tutti e da ciascuno. Per cogliere in maniera migliore la portata non solo semantica, ma anche antropologica di

un'espressione di tal genere, potrebbe rivelarsi utile "scomodare" Aristotele. Effettivamente, nell'*Etica a Nicomaco* (1160a) il filosofo riflette sul tessuto politico e sociale della città, si interroga sul ruolo della vita associativa (*koinonia*) e arriva a descrivere le associazioni come frammenti del grande affresco civico nel quale finiscono col comporsi. L'interesse specifico che porta i diversi cittadini a unirsi, sia esso economico, filosofico, religioso o altro ancora, è legittimo e giusto e, pertanto, contribuisce all'edificazione dell'interesse generale con il risultato di affermare nello spazio e nel tempo i vari interessi particolari. In altre parole, mettere delle cose in comune e alimentare il grande laboratorio condiviso hanno come "naturale" corollario la partecipazione alla giustizia (*dikaion*) e ai legami di amicizia (*philia*) che danno corpo e solidità alla città. Nella visione di Aristotele, ben diversa da quella di Platone caratterizzata per un inequivocabile *j'accuse* contro la *poikilia* (la diversità) e l'inevitabile corruzione a essa intrinseca, la città è il risultato di un ricco tessuto di relazioni sociali e finisce con l'inglobare armoniosamente le varie cellule associative, un *koinón* necessariamente sperimentale e variegato. Roma, l'*Vrbs* per antonomasia, attrattiva, dinamica, aperta, dal forte potere aggregativo e persino coinvolgente, appare come un immenso laboratorio multiculturale, centro di una rete densa e complessa di uomini che si trovano a interagire mettendo in comune lingue, usi e costumi, dèi e culti, saperi e tradizioni. In una Roma del genere, quasi per ironia della sorte (o del *fatum*?), c'è spazio anche per l'appena ricordato Platone. Infatti, Plotino (205 ca.-270), il più grande filosofo del III secolo d.C., non esita a prendere le distanze da quei cristiani (gnostici o meno che siano) ammessi alla sua scuola che predicavano l'allontanamento dal mondo perché considerato un *quid malum*. La confutazione del maestro muove proprio dalla constatazione di come questi studenti "degeneri" professino intorno alle divinità e al mondo delle teorie irrazionali e rozzamente antropomorfiche, assolutamente inadeguate per chiunque voglia cogliere la natura e il tipo di causalità propri dei princìpi autentici, un'azione che può realizzarsi soltanto grazie all'interpretazione basata sugli assunti platonici (ancorché riletti). C'è anche da sottolineare lo stretto rapporto che Plotino intratterrà con l'imperatore Gallieno il cui atteggiamento "ufficiale" squisitamente imperniato sul *mos maiorum* è ricordato *apertis verbis* nell'iscrizione che ancora si legge sull'arco eretto in suo onore e che ne commemora l'«invicta virtus sola pietate superata» (CIL, VI, 1106: "il valore invincibile superato dalla sola *pietas*") (cfr. CAP. 22). Non sarà

troppo audace ipotizzare che un motivo della vicinanza tra il filosofo e l'imperatore si possa cogliere nella visione teologica e cosmologica del primo che trovava ascolto attento e favorevole nei palazzi del potere dove l'idea di una Roma chiamata a governare il mondo e a "cosmicizzarlo" attraverso le proprie leggi continuava a costituire il dover essere di qualsiasi cittadino romano, almeno a livello ideologico.

Nella visione di Elio Aristide, quindi, il "laboratorio" viene descritto come un grande deposito nel quale confluisce la ricchezza economica, umana e culturale dell'Impero: Roma è il microcosmo scintillante che rispecchia e sintetizza il macrocosmo imperiale del quale assurge a simbolo assoluto. Insieme ai greci e ai barbari che giungono a Roma da ogni parte dell'ecumene penetrano in gran numero elementi positivi destinati a cambiare il volto della città eterna col risultato di renderlo ancora più iridescente, secondo Elio Aristide. La dinamica centripeta che conduce a Roma – autentica "città aperta" – i prodotti culturali delle varie componenti dell'Impero, lungi dall'essere una comoda figura retorica, un *cliché* scontato, risulta piuttosto essere una realtà storica che il nostro retore esalta in forza della propria arte. Infatti, numerose fonti – testi letterari, iscrizioni, immagini, vestigia archeologiche – si rivelano inequivocabile testimonianza di un pluralismo culturale senza precedenti, soprattutto dal punto di vista religioso. Elio Aristide evoca brillantemente questa ricchezza e, grazie all'accumulo dei toponimi, suscita l'immagine di un mondo organizzato intorno a una città quale Roma che di questo mondo è l'*axis* di fatto e di diritto. Ascoltiamo di nuovo un passo dell'encomio a Roma, "unico principio" e "unica fine" (*Orazioni*, XIV, 201):

E si possono vedere così tanti carichi dall'India e, volendo, anche dall'Arabia Felice da presumersi che ormai a quei popoli gli alberi siano rimasti spogli e che anche loro debbano venire qui a cercare i loro stessi prodotti nel caso abbiano bisogno di qualcosa; inoltre, tessuti babilonesi e ornamenti dalle regioni barbare più lontane arrivano in straordinaria quantità, e molto più facilmente, che se si dovesse venire ad Atene portando qualche prodotto di Nasso o di Citno; l'Egitto, la Sicilia e la parte fertile dell'Africa sono come vostri poderi. Gli arrivi e le partenze delle navi si succedono senza posa, così che c'è da meravigliarsi non tanto che il porto, quanto che il mare stesso riesca, se pure riesce, a contenere un così gran numero di imbarcazioni. E veramente si può dire – come diceva Esiodo degli estremi confini dell'Oceano che c'è un luogo dove tutto confluisce in un unico principio e in un'unica fine – che qui tutto converge: commerci, navigazioni, agricoltura, metalli lavorati, tutte

quante le arti che ci sono o che ci sono state, tutto quanto è prodotto e generato dalla terra.

Meglio ancora di Atene e della Grecia, patria della *paideia* – nel primo passo si sarà notata l'espressione «i Greci e i barbari» che riconosce ai primi uno statuto particolare agli occhi dei Romani –, fonte di ogni prestigio e fama, Roma è diventata il focolare del mondo e di tutti i popoli, il magazzino universale. Il termine *ergasterion* rimanda alla fabbrica, all'*atelier*, alla bottega, insomma, a una dimensione quanto mai concreta, legata com'è al lavoro manuale e all'elaborazione pragmatica. Questo sforzo continuo e quotidiano di Roma per riuscire a essere una "città aperta" non si limita al mero accumulo di ricchezze e al voler essere l'alfa e l'omega di ogni commercio. Roma è soprattutto la *Res publica* che generosamente concede la cittadinanza a chi ne condivida logiche e finalità: chi è leale con Roma entra a far parte di quell'ampio consenso che mira a unire le popolazioni, per quanto diverse esse siano, in una causa comune. Elio Aristide lo esprime in questi termini (ivi, 213-214):

Ma vi è qualcosa che, decisamente, merita altrettanta attenzione e ammirazione che tutto il resto: voglio dire la vostra generosa e magnifica cittadinanza, o Romani, con la sua grandiosa concezione, poiché non vi è nulla di uguale in tutta la storia dell'umanità. Voi avete fatto due parti di coloro che vivono sotto il vostro impero – e cioè in tutta la terra abitata – e voi avete dato dappertutto la cittadinanza, come una sorta di diritto di parentela con voi, a coloro che rappresentano il meglio per talento, coraggio e influenza, mentre gli altri li avete sottomessi come sudditi. Né i mari né le terre sono un ostacolo sulla strada della cittadinanza, l'Europa e l'Asia non sono trattate diversamente. Tutti i diritti vengono riconosciuti a tutti. Nessuno di coloro che meritano potere o fiducia ne è escluso, ma, al contrario, una libera comunità è stata creata in tutta la terra, sotto la direzione di un responsabile unico, garante dell'ordine del mondo, che è il migliore possibile. Tutti si volgono, perché ciascuno riceva ciò che gli spetta, verso la vostra cittadinanza, come verso una comune *agorà*.

Il nostro retore entusiasta propone senza dubbio una visione idealizzata dell'Impero e del potere dell'imperatore – visione che si radica nell'ideale tutto romano e già repubblicano del governare i popoli attraverso l'*imperium* enunciato dalle celeberrime parole fatte pronunciare ad Anchise da Virgilio: «Tu regere imperio populos, Romane, memento / (hae tibi erunt artes) pacique imponere morem, / parcere

subiectis et debellare superbos» (*Eneide*, VI, 851-853: "Romano, ricordati di governare i popoli attraverso l'*imperium*, queste avrai come arti, di imporre un *mos* alla pace, di avere riguardo verso coloro che si sono sottomessi e di sconfiggere definitivamente con la guerra quelli che non reclinano il capo") nel momento in cui viene illustrata a Enea la futura storia dell'*Vrbs* –, ma suggerisce che pluralità e unità, oltre a non essere in contraddizione, possono ben congiungersi nell'*Vrbs* e nella figura tutelare dell'*Augustus*.

Il presente libro si propone precisamente di indagare questo apparente paradosso: Roma una e molteplice, Roma città e impero, Roma "città aperta" alle innovazioni e fiera della sua tradizione, del suo *mos maiorum*. Prima di approfondire il mosaico culturale dell'Impero, sembra legittimo chiedersi se Roma non fosse già una "città aperta" durante la Repubblica o se soltanto con Augusto e i suoi successori abbia esercitato una reale forza aggregativa. Nella sua monumentale *Römische Geschichte* pubblicata intorno alla metà del XIX secolo a Lipsia il giovane Theodor Mommsen identificava il periodo delle Guerre puniche e la vittoria di Roma su Cartagine come una svolta epocale nel destino dell'*Vrbs*: chiamata ormai ad assumere il ruolo di potenza mediterranea, Roma sarebbe diventata la capitale di un immenso territorio multiculturale, un "impero" *ante litteram*, dove, in ogni caso, il cardine della *Weltanschauung* permaneva nell'idea di essere una *Res publica* protetta dalla *pax deorum* (Santi, 2008). Ed è proprio una tale visione del mondo che spinge Costantino, *homo religiosus* (oltre che politico "lungimirante") proprio perché "uomo del suo tempo", a concedere al cristianesimo il riconoscimento di *religio licita* (si tratta del notissimo "editto di Milano" del 313, anticipato, in realtà, da quello di Serdica promulgato nel 311 da Galerio) nella convinzione sempre più radicata della possibile *reductio ad unum* delle diverse manifestazioni divine secondo quella che era la speculazione teologica del momento e che aveva già conosciuto esternazioni evidenti nella politica eliolatrica di Aureliano. D'altronde, è a questo Costantino che, dopo la battaglia di ponte Milvio che segna la fine di Massenzio nel 312, il Senato e il popolo di Roma tre anni dopo dedicano il famosissimo arco di trionfo che continua a essere uno dei simboli della città. Ebbene, nell'epigrafe dedicatoria che commemora la motivazione ufficiale di tale edificazione si legge: «Quod istinctu divinitatis mentis magnitudine cum exercitu suo tam de tyranno quam de omni factione uno tempore iustis Rem publicam ultus est armis» (CIL, VI, 1139: "Poiché per ispirazione

della divinità, per la grandezza del [suo] animo assieme al suo esercito vendicò la *Res publica* tanto dal tiranno quanto dalla sua fazione per mezzo di giuste armi"). Si tratta evidentemente di un'iscrizione nella quale vengono a convivere e a integrarsi la tradizione e la nuova sensibilità religiosa, proprio come doveva avvenire (anche se a un livello non sempre così altisonante) in una Roma "città aperta".

Occorre, quindi, dare profondità e complessità al processo storico che fa da quinta a tale potente e complessa evoluzione culturale e all'indagine che intendiamo condurre collettivamente sul paesaggio cultuale di Roma "città aperta". Dalla fine del III secolo a.C. al V secolo d.C. (se adottiamo la data simbolica del 476 d.C. per la "caduta" di Roma), infatti, l'*Vrbs* fu sottoposta a influssi, mediazioni, interferenze, ricomposizioni e, dal punto di vista legato specificamente alla dimensione religiosa, a varie strategie di integrazione (o di messa al bando) di *externae superstitiones*, culti stranieri giunti nella capitale attraverso innumerevoli vie e molteplici circostanze (Sanzi, 2013, pp. 19-62 con bibliografia). Non si tratta, come pensava Franz Cumont, di "religioni orientali" intese come una fatale e rivitalizzante pandemia proveniente dall'Egitto, dalla Siria, dall'Anatolia e dalla Persia (Bonnet, Van Haeperen, 2006). Piuttosto, siamo di fronte a un fenomeno storico-religioso che va osservato attraverso l'ampio ventaglio di testimonianze in nostro possesso, un insieme documentario la cui analisi storico-religiosa ci mette in condizione di gettar luce su dinamiche di interazione culturale e cultuale che corroborano il tessuto stesso di una realtà politica quale è quella di Roma dei primi secoli dopo Cristo, la cui vocazione "universalistica" trova conforto nella diversità e nel numero delle popolazioni e delle province che a essa fanno capo. Roma, in quanto capitale dell'Impero, diventa una megalopoli abitata da circa un milione di persone venute dai quattro angoli dell'ecumene. Città cosmopolita (Coarelli, 2000), l'*Vrbs* diventa così il teatro di varie "strategie", pubbliche e private, di coabitazione, integrazione e appropriazione di numerosi culti stranieri che finiscono con l'affiancarsi e corroborare quelli ancestrali una volta legittimati in maniera esplicita e/o implicita. Le interazioni fra l'unico centro e le numerose periferie spingono a ripensare le frontiere fra *religio* e *superstitio*, *religio licita* e *illicita*, *mos maiorum* e culti peregrini ecc. Roma "città aperta" diventa così progressivamente, se non programmaticamente, un microcosmo che riflette il macrocosmo mediterraneo, senza mai dimenticare l'irriducibile specificità fondata sul valore performante del *mos maiorum*.

In effetti, l'apertura verso le culture e i culti degli "altri" tra gli esponenti di alcuni ceti sociali suscita riserve se non critiche francamente virulente; l'"invasione" dei culti stranieri viene vissuta e/o presentata come un processo degenerativo tutto volto a corrompere la tradizione e quel legame specifico dei Romani con i propri dèi. Basti pensare a Giovenale che denuncia il riversamento "del siro Oronte nel Tevere" («Syrus in Tiberim defluxit Orontes», *Satire*, III, 62) secondo una metafora divenuta celeberrima. Gli stranieri, in particolare quelli che chiamiamo "orientali", in materia di comportamento religioso suscitano reazioni diverse che vanno dalla sorpresa all'incomprensione, fino a raggiungere il parossismo della xenofobia. Alcuni romani, in particolare quelli afferenti all'*élite* conservatrice, denunciano l'esotismo di questi culti, l'eccesso che li caratterizza – troppo rumore, troppi colori, troppi profumi, e persino troppo fervore – e che orienta verso la *superstitio*. In poche parole, l'"alterità" dei culti stranieri, sin dalla fine dell'èra repubblicana, nutre un discorso ricco di *topoi*, che punta il dito contro i pericoli per l'identità ancestrale e per i valori tradizionali legati alla *pax deorum*. Sembra esemplificativo di tale atteggiamento lo sdegno di Seneca quando nel trattatello *Sulla superstizione*, attaccando i fedeli della Mater Magna, afferma:

Ille viriles sibi partes amputat, ille lacertos secat [...]. Se ipsi in templis contrucidant, vulneribus suis ne sanguine supplicant. Si cui intueri vacet quae faciunt quaeque patiuntur, inveniet tam indecora honestis, tam indigna liberis, tam dissimilia sanis, ut nemo fuerit dubitaturus furere eos, si cum paucioribus furerent: nunc sanitatis patrocinium insanientium turba est (*Sulla superstizione*, fr. 34 Haase).

"Uno si amputa le membra virili, un altro si lacera di tagli i lacerti [...]. Essi stessi si trucidano nei templi, fanno suppliche con le loro ferite e il sangue. Se qualcuno fosse libero di vedere le cose che fanno e le sofferenze che sopportano, vi riconoscerebbe delle azioni tanto disonorevoli per gli onesti, tanto indegne per i figli, tanto distanti da coloro che sono sani di mente, che non ci sarebbe nessuno che dubiterebbe che quelli siano fuori di sé, se coloro che si trovano in questo stato di follia fossero semplicemente di meno: ora la difesa della [loro] sanità di mente è la turba degli insani".

Nonostante prese di posizione di questo tenore nei confronti di una mentalità superstiziosa diffusa e radicata e che nei casi estremi – ma non troppo – non difficilmente trovava la massima affermazione in

quella magia tanto diffusa in città come nei territori dell'Impero quanto condannata senza appello fin dalle leggi delle XII tavole, l'aspetto dell'*Vrbs*, la sua topografia, il suo paesaggio... tutto venne profondamente mutato. Gli stranieri iniziarono a risiedere in diversi quartieri della città, specialmente nelle periferie, o vicino al Tevere e agli spazi dediti al commercio: il porto fluviale dell'*Emporium* sulla riva sinistra, e quello di Trastevere sulla riva destra; alcuni gruppi di emigranti si stabilirono sui sovrastanti Aventino e Gianicolo. Infine, Ostia, il porto di Roma, nonché suo naturale prolungamento verso il mare, accolse una forte immigrazione proveniente dall'Egitto, dalla Siria, dall'Anatolia... In questi spazi connotati da forte densità abitativa, dove la presenza di "orientali" era rilevante, l'impatto dei culti stranieri risultava essere particolarmente visibile, e tale rimane ancora oggi grazie alla documentazione archeologica, epigrafica, iconografica e letteraria.

La capacità dei Romani di accogliere nel grande «laboratorio comune» divinità così diverse come gli egizi Isis e Serapis, l'anatolico Iuppiter Dolichenus, il siriano Malakbêl... non si comprende se non si fa riferimento al politeismo inteso come sistema. I Romani, infatti, erano immersi in un quadro religioso caratterizzato dall'esistenza di una pluralità di dèi, "declinati" attraverso una serie di forme, attributi, epiteti, e impiantati in vari luoghi, a Roma come in tutto l'Impero, come dimostra bene un documento quale il *Feriale Duranum* (Fink, Spencer Hoey, Fifield Snyder, 1940). Si tratta di un calendario conservato su papiro rinvenuto a Dura Europos e databile entro il 227 d.C., e cioè al regno di Alessandro Severo, dove si elencano le festività da osservarsi in ambito militare e che sono rivolte agli dèi tradizionali, in particolare quelli della triade capitolina, oltre alle celebrazioni dedicate agli imperatori e ai loro familiari divinizzati. Fishwick (1988) ha messo bene in luce come le *feriae* elencate da questo calendario trovino corrispondenza con quelle menzionate da molteplici epigrafi rinvenute in diverse parti del territorio imperiale per arrivare alla conclusione che le date delle festività legate agli imperatori e alla loro famiglia, così come quelle relative agli dèi del pantheon tradizionale, erano scelte consapevolmente come occasione per delle dediche ed erano riconosciute e osservate in tutta la realtà militare romana. Un modulo così performante ci mette in condizione di parlare di una diffusa sensibilità religiosa politeistica che consentiva di accogliere nuove divinità, la "potenza" delle quali veniva messa al servizio di Roma intesa come entità politica e sociale. Così era accaduto per Aesculapius, il dio greco della

salute, accolto a Roma nel III secolo a.C., a seguito di un'epidemia di peste, e ribattezzato con il nome di Aesculapius; per edificare un primo santuario al dio da Epidauro, la cui statua divenne oggetto di venerazione da parte dei Romani, fu scelta l'Isola Tiberina. Di fatto, le divinità straniere potevano abbastanza facilmente essere integrate nel grande "laboratorio romano", purché benevole e partecipi della *pax deorum* a favore di Roma. La *Res publica* poteva persino naturalizzare gli dèi stranieri tramite un protocollo preciso che vedeva i nuovi ospiti iscritti nel calendario pubblico e in onore dei quali si celebravano feste finanziate dallo Stato. Tale procedura segnava l'integrazione del dio straniero nel tessuto cultuale romano, ma non ne determinava la cancellazione dell'"identità" d'origine, com'era accaduto già con il trionfale arrivo in città della Mater Magna da Pessinunte nel 204 a.C. (in onore della quale era stato dedicato un tempio sul Palatino ed erano stati istituiti i *Ludi Megalenses* da celebrarsi in aprile) e con l'*evocatio* della dea punica Tanit nel 146. a.C. (per lei verrà edificato un tempio sull'*Arx* del Campidoglio, proprio nei pressi di quello dedicato a Iuno Moneta).

Va comunque detto che i rituali egizi, anatolici, siriani, per quanto resi compatibili con gli usi locali, conservavano quel tocco di esotismo che li rendeva "speciali" e quindi potenti, efficaci, popolari, proprio come testimoniato nel passo di Seneca sopra riportato.

Il terreno sul quale culti romani e culti stranieri dialogavano agevolmente era in modo specifico quello della dimensione ancestrale, in forza della quale ogni comunità finiva col sentirsi legata alle proprie divinità tradizionali. In un noto passaggio dell'orazione tenuta da Cicerone in difesa di Lucio Valerio Flacco si asserisce: «Sua cuique civitati religio [...] est nostra nobis» (*In difesa di Flacco*, 28: "Ogni città ha la sua *religio*, noi abbiamo la nostra"; cfr. Sini, 2001), sottolineando al contempo ciò che collega e ciò che differenzia le varie forme di *religio*, ovverosia l'insieme di attenzione, scrupolo, sentimento religioso e rispetto del rituale nei confronti degli dèi.

Ogni società ha le sue tradizioni e tutte sono ritenute tanto legittime quanto specifiche. La fedeltà prestata ai *patria*, gli usi ancestrali e tradizionali che contribuiscono a definire l'identità propria di un gruppo, serve quindi da punto di incontro per tutte le popolazioni del mondo romano e per tutte le componenti di Roma "città aperta". L'attaccamento agli dèi propri era praticato ovunque, messo al primo posto nelle relazioni interculturali in quanto legittimo e imprescindibile, ed era quindi rispettato e garantito dalla legge. Tuttavia il mondo, come

diceva Platone, era "pieno di dèi", e così rendere un culto alle divinità ancestrali non precludeva altre forme di *religio*, cioè di attenzione non semplicemente cultuale nei confronti di altre potenze divine, col fine di accrescere la *tutela* divina a cui ognuno, come singolo o come membro di una comunità, aspirava. In altre parole, se si possono evidenziare delle *preferenze* cultuali e delle devozioni privilegiate, un sistema politeistico non prevede esclusivismo; piuttosto, risponde ai dettami di una logica combinatoria proprio perché pragmatica. Un siriano, quindi, impiantato a Roma, poteva benissimo continuare a venerare sulle rive del Tevere gli dèi di Palmira, i suoi dèi ancestrali, e prestare la massima attenzione agli dèi locali, quali Iuppiter o Fortuna, o chiunque fosse in grado di promuovere la sua attività *Vrbi et orbi*.

Questa capacità cumulativa del politeismo ha dato luogo non solo a innumerevoli processi di coabitazione fra divinità di origine diversa, ma anche a soluzioni caratterizzate da interazione e/o influsso reciproco. Isis o Iuppiter Dolichenus, Mithra o Cybele (ovverosia la Mater Magna da Pessinunte), una volta impiantati a Roma in un santuario a loro dedicato, non rimangono perennemente uguali a loro stessi. La prossimità con altri dèi, l'origine e le attese dei nuovi fedeli, l'impatto con il *fatum* di Roma sono fattori che contribuiscono a rimodellarne culto e *imagerie*: l'aspetto della statua cultuale, gli attributi del dio, lo svolgimento del culto quotidiano e di quello festivo, l'atteggiamento dei sacerdoti e dei fedeli, la topografia dei luoghi di culto e persino i nomi o gli epiteti con cui queste divinità "straniere" vengono designate grazie anche al fenomeno dell'*interpretatio*.

L'ampio "laboratorio romano" è anche una fucina in cui l'immagine degli dèi viene riplasmata, finanche "ricreata", così da facilitare il dialogo con i Romani e/o esaltare, sottolineare, mettere in scena quella potenza straniera messa al servizio del destino di Roma e, con lei, del mondo intero e dei suoi abitanti.

L'esame delle tracce di devozione nei confronti degli dèi venuti da lontano rivela in ultima istanza una grande fluidità e un'esemplare creatività, volte entrambe all'elaborazione di soluzioni tanto inedite quanto efficaci. Come vedremo nei casi presi in esame, non si assiste a una semplice "romanizzazione" degli dèi stranieri, quasi si trattasse di un fenomeno a senso unico e imposto dall'alto, bensì a un'elaborazione di compromessi originali, a volte complessi da decifrare, ma capaci di offrire a ciascuno il necessario spazio vitale. La popolazione straniera di Roma, occorre ricordarlo, era composta in proporzione significativa da

schiavi giunti nella capitale a seguito di guerre e speculazioni mercantili, e successivamente affrancati. Queste persone erano impegnate in attività spesso redditizie, in particolare nel commercio e nell'artigianato: la loro presenza, anche se criticata da alcuni, era strategica per lo sviluppo economico della città. L'encomio di Elio Aristide descrive in modo suggestivo il flusso di beni che confluisce verso Roma grazie alle attività dei mercanti stranieri. Da parte delle autorità romane l'integrazione dei culti, appunto, stranieri rispondeva anche a considerazioni pragmatiche. Per lo più, gli immigrati impiantati a Roma avevano l'abitudine di raggrupparsi in associazioni (*collegia*) professionali e/o cultuali e la venerazione delle divinità della loro terra d'origine, generalmente posta a tutela dell'associazione, costitutiva un elemento cruciale della loro integrazione, del loro benessere e delle loro attività. I legami con la patria che il culto esprimeva ritualmente rappresentavano spesso il punto di riferimento delle loro attività commerciali. Parallelamente, a causa dell'attrattività esercitata sui Romani da questi culti esotici, le associazioni religiose fungevano anche da spazio di dialogo fra le varie comunità, compresa quella dei Romani. In altre parole, la pratica dei culti stranieri offriva un quadro multiculturale fondamentalmente benefico per il tessuto civico in termini d'inserimento e persino di promozione sociale. La varietà delle pratiche linguistiche, ad esempio – con testi in lingue straniere, testi bilingui, con varie combinazioni e logiche – illustra molto bene il carattere empirico del dialogo fra culti e gruppi sociali. Ecco perché il termine di "laboratorio" sembra così appropriato per rendere conto delle dinamiche in atto nell'*Vrbs*, città degli dèi, *civitas deorum* e *speculum mundi*, ben prima che Agostino rivolgesse la sua attenzione alla *civitas Dei*, la città celeste, non più *ergasterion* immanente, ma perfezione trascendente.

L'obiettivo di questo libro è quello di restituire attraverso sondaggi mirati la diversità e la complessità del paesaggio cultuale romano, specchio della costruzione di un "impero" nella lunga durata che va dalle Guerre puniche fino alla Tarda Antichità. L'accento è stato posto sui processi di integrazione o di marginalizzazione, di interazione o di esclusivismo. Non si propone qui un grande affresco storico-religioso di taglio sintetico e sistematico, alla Cumont, si potrebbe dire. Abbiamo adottato un approccio che fosse il più vicino possibile alla realtà vissuta, colta nelle sue sfumature dialettiche se non, a volte, francamente contraddittorie. In ogni capitolo, quindi, ci siamo concentrati su un dossier storico ben preciso: la vicenda di un personaggio o di un gruppo, un'a-

zione rituale precipua, il destino di un oggetto o di un luogo di culto, un'iscrizione o un racconto... Senza pretesa di volere essere esaurienti, si è cercato di costruire un quadro d'insieme tramite vari "bozzetti" significativi, vivaci e intriganti, capaci di far vedere quando, come e con quali conseguenze Roma si sia "aperta" a culti stranieri, come li abbia accolti o respinti, o come li abbia integrati col risultato di dar vita a una realtà religiosa multiculturale, ovverosia "aperta", un *argomentum*, oggi, di un'attualità drammatica e di fronte alla quale ancora una volta lo studio dell'uomo antico corrobora tutte le persone "di buona volontà" nel non abbassare mai la guardia nei confronti dei pericoli legati alle demagogiche generalizzazioni sempre acritiche e astoriche. «Homo sum, humani nihil a me alienum puto» ("Sono un essere umano, non ritengo a me estraneo nulla che sia umano"), così lo "straniero" Publio Terenzio Afro (190-159 a.C.) aveva asserito nel *Punitore di se stesso* o *Heautontimoroumenos* (v. 77) di fronte a un pubblico tutto romano che invitava a riflettere, proprio come riesce a fare ancora Roma "città aperta" con ognuno di noi.

Avvertenza Al fine di raggiungere con immediatezza un pubblico il più ampio possibile, si è preferito citare i passi di opere greche direttamente in traduzione specificando per ognuno di essi il riferimento alla fonte. Per i passi di opere latine, invece, viene citato anche l'originale.

Le traduzioni proposte, ove non altrimenti specificato, sono da attribuirsi agli autori dei rispettivi contributi.

Il capitolo 1 è stato tradotto da Giorgio Ferri; i capitoli 11 e 12 da Francesco Xella; i capitoli 9, 15 e 20 da Ennio Sanzi.

Parte prima
Vettori e attori di culto

I

Su alcuni fedeli della Mater Magna

di *Françoise Van Haeperen*

Nulla accomuna il gallo Genucio, né uomo né donna, al dendroforo Poblicio Ilaro, mercante di perle, se non la loro comune devozione per la Mater Magna degli dèi, Cybele. Di più... la natura stessa della loro devozione assume forme diametralmente opposte.

Prima di trattare in dettaglio il loro coinvolgimento nel culto della Mater Magna, rammentiamo brevemente che la dea è accolta ufficialmente nel pantheon romano alla fine della Seconda guerra punica, nel 204 a.C., a seguito della consultazione dei *Libri sibillini*, i quali avevano annunciato che la dea di Pessinunte avrebbe permesso ai Romani di conseguire la vittoria. In suo onore si costruisce un tempio sul Palatino, a fianco del tempio della Vittoria. La scelta del sito si spiega per il coinvolgimento della Mater Magna alla leggenda troiana: pur essendo una nuova arrivata, ella assume anche lo status di divinità ancestrale e tutelare. Durante la Repubblica e fino all'imperatore Claudio coesistono due forme parallele di culto per rendere omaggio alla dea: una, romana, in occasione delle festività pubbliche d'aprile, celebrate dai magistrati e dai cittadini romani; l'altra, frigia, nelle celebrazioni di marzo, che in buona parte vengono tenute lontane dal popolo romano e che sono officiate da un sacerdote e da una sacerdotessa d'origine frigia, così come dai galli. A partire dall'imperatore Claudio le feste frigie di marzo fanno il loro ingresso nel calendario ufficiale romano adottando – almeno parzialmente – forme romane (Graillot, 1912; Borgeaud, 1996).

1.1
Il gallo Genucio, né uomo né donna

Genucio, vissuto nella prima metà del I secolo a.C., è noto esclusivamente per un aneddoto riportato da Valerio Massimo (*Fatti e detti memorabili*, VII, 7, 6). Questi precisa immediatamente che si tratta di un gallo

della Mater Magna: vale a dire di uno di quegli adepti i quali, durante le danze estatiche, si castravano per la dea, a immagine del suo amante Attis colto da follia in ragione della sua infedeltà (Sanders, 1972; Latham, 2012). Genucio si vede rifiutare, da uno dei consoli dell'anno 77 a.C., i beni che uno schiavo affrancato, Nevio, gli ha lasciato per testamento. Questa eredità tuttavia gli era stata riconosciuta in precedenza dal pretore urbano ma Surdino, il patrono del liberto deceduto, ricorre in appello – molto probabilmente affinché i beni del suo schiavo finiscano nelle sue tasche – e vince la causa. Secondo la sentenza del console, Genucio non può ereditare: a causa della mutilazione volontaria che si è inflitto, egli «neque virorum neque mulierum numero haberi debere» (*Fatti e detti memorabili*, VII, 7, 6: "non deve essere considerato nel novero né degli uomini né delle donne"). L'indeterminazione che ricade sul suo genere gli impedisce di accedere alle aule di giustizia dal momento che con un decreto si stabilì «ne obscena Genucii praesentia inquinataque voce tribunalia magistratuum sub specie petiti iuris polluerentur» (*ibid.*: "che i tribunali non fossero profanati dall'oscena presenza e dalla voce corrotta di Genucio con il pretesto di chiedere giustizia ai magistrati").

In effetti, nel diritto romano, così come nei diritti occidentali contemporanei (benché le cose siano in evoluzione), vengono riconosciuti solo due sessi: ciascun individuo deve appartenere a uno dei due. La decisione del console si basa pertanto sull'impossibilità di determinare il sesso di Genucio. In tal modo, si ristabilisce anche l'ordine sociale e morale turbato dalla scelta compiuta dallo schiavo affrancato di istituire quale erede non il suo patrono ma un gallo evirato.

Non si tratta del primo incontro dei Romani con i galli. Questi erano ben presenti a Roma già da parecchio tempo come attestano parecchi altri testi (Sanders, 1972; Latham, 2012). I galli sembrano così aver formato, già al tempo della Repubblica, una sorta di "comunità" che si riunisce, e forse vive, all'ombra del santuario della Mater Magna sul Palatino dove risuonano i loro cimbali e i loro tamburelli così come le loro voci stridule. Contrariamente a quanto affermano sbrigativamente molti studiosi moderni, i galli non sono dei sacerdoti: essi non sono mai qualificati come tali nelle fonti (Van Haeperen, 2011a). Queste impiegano il sostantivo *gallus* o dei termini non dispregiativi, che testimoniano il loro legame con la Mater Magna, quali *famuli* o *ministri*, ma anche, frequentemente, degli appellativi poco elogiativi quali "eunuchi della dea", "effeminati", "mezzi uomini", "mezze donne" (*semiviri*,

semimares). I galli costituiscono così, secondo alcuni autori antichi, un terzo genere. Per il fatto di indossare abiti femminili, di portare i capelli lunghi, di truccarsi, i galli di Roma (e non solo di Roma) sono dei personaggi pittoreschi, oggetto di curiosità ma più spesso di scherno da parte dei contemporanei, particolarmente per le loro voci effeminate: tale è il senso dell'allusione alla voce impura di Genucio. I galli sono frequentemente ridicolizzati nelle nostre fonti, che li presentano talora come non romani e come un "sesso a parte", né uomo, né donna: la gravità costituita dal gesto di autocastrazione compiuto durante le loro danze estatiche li respinge talora oltre i confini della romanità e delle categorie di genere riconosciute dai Romani (Latham, 2012).

Seppur molti testi, in particolare di autori satirici o cristiani, evochino i galli, molto rari, invece, sono quelli che ci permettono di conoscere il nome di qualcuno di loro. Genucio costituisce dunque un'eccezione. Il suo stesso nome ci fornisce qualche indizio sulla sua origine. Egli porta un *nomen* romano – si tratta pertanto di un cittadino ingenuo (vale a dire nato libero) o di uno schiavo affrancato. Più precisamente, questo *nomen* è quello di una famiglia plebea romana che ha fornito alti magistrati alla Repubblica fino al II secolo a.C. e della quale successivamente si perdono le tracce. Senza dubbio Genucio è un liberto o un discendente di un liberto di questa famiglia: infatti, è inverosimile che un membro di una *gens* romana sia divenuto gallo della Mater Magna; soprattutto, in quest'epoca era proibito ai cittadini dalla nascita di partecipare alle cerimonie frigie del culto (Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane*, II, 19, 4). Il fatto che Genucio sia stato inserito nel testamento di un liberto indica che egli disponeva della *factio testamenti* passiva: vale a dire della possibilità di ricevere l'eredità. Ciò conferma che si trattava di un cittadino o di uno schiavo liberato, eventualmente dal testatore.

Più in generale, è impossibile ricostruire il profilo "sociologico" dei galli in base a un'indagine prosopografica, simile a quelle che è stato possibile condurre per altri attori del culto della Mater Magna. Essi, infatti, non hanno lasciato alcuna traccia epigrafica: né una testimonianza di devozione, né un epitaffio, né un'iscrizione onoraria. E ben donde, i galli non sono evidentemente in grado di offrire a loro stessi tali monumenti; essi non godono di alcuna considerazione, stando alle fonti letterarie, nelle quali quantomeno non sono tenuti in sufficiente considerazione da essere onorati di un'iscrizione e... in assenza di discendenza o di eredi, chi si sarebbe preoccupato di loro tanto da erigere

loro un epitaffio? Sempre secondo le fonti letterarie, vivevano in buona parte di elemosina ed erano percepiti come tagliati fuori dal mondo.

Quali funzioni svolgono Genucio e i suoi "consimili"? Se i galli non ricoprono delle funzioni sacerdotali e non sembrano far parte delle "strutture ufficiali" del culto a Roma o nelle città occidentali dell'Impero, tuttavia rivestono un ruolo nel culto della dea e partecipano ad alcune delle festività a lei dedicate (Van Haeperen, 2011a). È assai probabile, dunque, che Genucio abbia preso parte alla processione della *lavatio*, il 27 marzo, fino all'Almone, un affluente del Tevere, dove la statua veniva bagnata, e che egli abbia, assieme ad altri galli, portato sulle spalle la statua della dea durante questa celebrazione annuale (Ovidio, *Fasti*, IV, 183-185). Ricordiamo brevemente che fino alle riforme che decretarono l'ufficialità delle feste di marzo della dea sotto l'imperatore Claudio, esse si svolgono principalmente nel contesto del suo santuario del Palatino, in presenza del suo sacerdote, della sua sacerdotessa e degli assistenti galli castrati. L'ultimo giorno di queste festività, questi sono tuttavia autorizzati a uscire in processione e a fare la questua, al suono della musica frigia, per la *lavatio* della dea (Borgeaud, 1996). Analogamente, Genucio e gli altri galli partecipano verosimilmente alla processione che apre le celebrazioni romane d'aprile della dea, i *Megalesia*.

Essi rivestono un ruolo nelle feste di marzo anteriori alla *lavatio*? Stando all'autore cristiano Arnobio (*Contro i pagani*, V, 16-17, 1), sembrerebbe che i galli fossero presenti alla cerimonia dell'*arbor intrat*, durante la quale un pino veniva portato in processione dai dendrofori (cfr. PAR. 1.2), e che, a partire da quel giorno, avrebbero rumorosamente manifestato il loro lutto. Parecchi autori cristiani del resto evocano la partecipazione dei galli ai *sacra* della Mater Magna durante l'Impero e le loro lamentazioni sulla sorte di Attis, senza precisarne il momento esatto. Comunque sia, due giorni più tardi, il *dies sanguinis* del 24 marzo, che commemora l'automutilazione e la morte di Attis, costituisce il momento culminante del lutto, segnato dall'autocastrazione dei galli o dalla loro autoflagellazione (Sanders, 1972). Tale pratica, che sembra sia stata limitata a questo "giorno di sangue", è durata tanto quanto l'Impero; essa era percepita come una sorta di consacrazione dei galli alla dea. Va osservato inoltre che, se i moderni insistono generalmente sull'automutilazione dei galli in questo giorno, sembra che anche altri devoti si siano allora abbandonati al dolore, lacerati o mutilati, senza per questo necessariamente divenire dei galli.

Al di fuori del culto pubblico della Mater Magna, i galli, da soli come in gruppo, possono ugualmente ricoprire certe funzioni o dedicarsi a talune pratiche. Così può essere che Genucio, al di fuori del culto, si sia dedicato alla questua; questa costituisce in ogni caso uno dei "luoghi comuni" legati all'immagine dei galli: mendicanti che assicurano la propria sussistenza facendo talora leva sulla credulità popolare. Come altri galli, Genucio in qualche occasione avrà assunto il ruolo di indovino o di profeta? Tale almeno è una delle funzioni dei galli, esercitate a titolo privato, messe in evidenza da alcuni autori, che li presentano segnatamente come degli indovini-ciarlatani che abusano dell'ingenuità dei curiosi e dei superstiziosi (Van Haeperen, 2011a).

Resta da porsi la difficile questione del senso da dare alla pratica dell'automutilazione dei galli. Perché, come altri che lo hanno preceduto e che lo seguiranno, Genucio si è evirato? Va invocata, come fanno tanti autori antichi, la follia che li ha colti, a immagine di Attis, durante le danze estatiche per la dea? O i galli compivano "semplicemente" la scelta di seguire l'esempio di Attis punito per la sua infedeltà? Bisogna aggiungere a queste spiegazioni o privilegiare rispetto a esse un'interpretazione allegorica, come faceva già Varrone seguito da sant'Agostino (*La città di Dio*, VII, 24): i galli, privi di seme, sono al servizio della Mater Magna, assimilata alla terra; con i loro movimenti e i loro strumenti musicali, essi incoraggiano e simboleggiano la lavorazione e la coltivazione della terra. A meno di propendere, come fanno alcuni studiosi (Alvar, 2008, pp. 256-7), per un'interpretazione psicanalitica insistendo sul paradigma formato dalla madre-castratrice e dal figlio-amante.

Per quanto interessanti, queste spiegazioni senza dubbio mancano in parte il loro bersaglio, nella misura in cui si basano su testimonianze esclusivamente esterne ai galli. In effetti, nessun gallo ha lasciato qualcosa di scritto. Perché un uomo dovrebbe decidere, volontariamente, di evirarsi e divenire gallo? A questo punto può venirci in aiuto solo un approccio comparatista. I galli presentano parecchie affinità con gli *hijras* dell'India contemporanea che sono ovviamente conosciuti assai meglio. Come i galli, essi formano un "terzo genere" (recentemente riconosciuto ufficialmente dallo Stato indiano). L'evirazione volontaria costituisce la fonte del loro potere (relativo, va detto) in quanto attori culturali, in occasione di nascite e matrimoni, durante i quali benedicono i protagonisti attirando su di loro la fertilità garantita dalla dea Bahuchara della quale costituiscono gli intermediari. Lo status di

hijra conferisce inoltre un posto nella società alle persone transgender che si radunano e si organizzano in comunità. Lo status di gallo, per quanto denigrato, non avrebbe potuto, anch'esso, destare l'interesse dei "transgender" romani i quali avrebbero potuto realizzare, grazie a ciò, una parte delle loro aspirazioni di genere, vivere in una sorta di comunità collegata a un santuario e riuscire a ottenere così un ruolo in un culto riconosciuto?

Se a titolo di ipotesi di lavoro si segue quest'interpretazione, Genucio, divenendo gallo, avrebbe dunque trovato una maniera di costruire e vivere un'identità di genere marginale. Lo status medesimo di gallo era certamente oggetto di scherno e ripulsa (egli non può ottenere l'eredità che un liberto gli aveva attribuito per testamento) ma gli avrà offerto uno spazio d'espressione difficilmente accessibile altrimenti e una visibilità nel culto pubblico di una dea, concepita al tempo stesso come straniera e romana, così come i riti celebrati in suo onore, romani e familiari in aprile, frigi e di conseguenza stranieri in marzo.

1.2
Il dendroforo Poblicio Ilaro, mercante di perle

Se i galli sono degli attori pittoreschi del culto della Mater Magna e nell'antichità hanno fatto versare fiumi d'inchiostro, una serie di altri protagonisti gravitano attorno alle molteplici cerimonie della dea. Alcuni di loro sono istituiti in occasione dell'ufficializzazione delle feste di marzo sotto l'imperatore Claudio (Graillot, 1912; Borgeaud, 1996). Creato in questo contesto, il collegio dei dendrofori ("portatori d'albero"), al quale apparterrà più tardi Poblicio Ilaro, si vede affidare allora una delle processioni legate a queste celebrazioni.

E non è certo un caso che i dendrofori di Roma celebrino il *natalis* del loro collegio il 1° agosto, data di nascita di Claudio. I dendrofori portano un nome greco, come greco è l'aggettivo *Megalenses* connesso ai *ludi* (tipica forma romana di celebrazione) d'aprile (dal 4 al 10) in onore della Mater Magna: in questo modo è verosimilmente ricordata l'origine straniera di questo culto celebrato, almeno parzialmente, in greco (Van Haeperen, 2012).

Il mercante di perle (*margaritarius*) Manio Poblicio Ilaro diviene presidente di questa associazione alla fine del regno di Adriano o all'inizio di quello di Antonino Pio, e cioè intorno al 138 d.C. Ci è noto

da una statua della quale sono state rinvenute la testa e la base iscritta (CIL, VI, 30973). Tale onore gli è conferito a seguito di un decreto del collegio dei dendrofori in ringraziamento di numerosi atti di liberalità, tra i quali figura la costruzione stessa della sede del collegio (in realtà potrebbe trattarsi di una ricostruzione *ex novo* come ipotizzato da Pavolini nella sua recente pubblicazione di questi scavi, Palazzo, Pavolini, 2013). La statua di Poblicio Ilaro, poggiata su una base, è collocata nel vestibolo; a fianco di questa il pavimento in mosaico reca un'iscrizione che precisa: «Intrantibus hic deos / propitios et basilic[ae] / Hilarianae» (CIL, VI, 30973: "Gli dèi siano propizi a coloro che entrano qui e alla basilica ilariana"). Il presidente del collegio ha dato in modo manifesto il suo *cognomen* alla sede del collegio che egli qualifica come basilica, fornendo, fra l'altro, una riprova della polisemanticità di tale termine: la denominazione in questo caso non è giustificata dalla pianta dell'edificio quanto piuttosto dalla sua occupazione da parte di una collettività desiderosa di apparire *ad exemplum Rei publicae*.

Assieme ai suoi figli, egli offre anche ai dendrofori un altare dedicato a Silvanus. La scelta di questa divinità si spiega facilmente: a volte qualificato come dendroforo, Silvanus è spesso rappresentato recante un ramo di pino. Come altri presidenti di associazioni, a Roma e nel mondo romano, Poblicio Ilaro si comporta da evergete nei confronti del suo collegio. Questa iscrizione fornisce inoltre la denominazione completa dell'associazione: *collegium dendrophorum Matris deum Magnae Idaeae et Attis*. Lo stretto legame tra il collegio e le divinità venerate appare qui in maniera quanto mai esplicita (Van Haeperen, 2012). Più precisamente, i dendrofori sono incaricati, a partire da Claudio, della processione dell'*arbor intrat* celebrata il 22 marzo, che fa parte del ciclo di feste di marzo in onore della Mater Magna e del suo paredro Attis. Essi hanno quindi la funzione di portare un pino in processione sul Palatino: questo "ingresso dell'albero", sul quale non abbiamo alcuna informazione, dev'essere interpretato in relazione alla morte di Attis avvenuta proprio all'ombra di un pino, evocata tanto dal mito di Pessinunte quanto dall'iconografia. Notiamo che il *princeps* non ha scelto come attori di questa processione i galli che pure prendevano parte ad altre processioni in onore della dea; egli preferisce, piuttosto, affidarla a un'associazione i cui membri non si abbandonano alle pratiche trasgressive dei galli. La funzione di "portatori" è ormai attribuita a un collegio di buoni cittadini romani e schiavi affrancati ufficialmente autorizzato dal Senato a riunirsi (Van Haeperen, 2011a). Alcuni den-

drofori godono di una notevole agiatezza economica, come Poblicio Ilaro, che esercita un'attività professionale e lucrativa – commerciante di perle – e può far sì che il suo collegio benefici delle sue elargizioni. Se tutti i membri del collegio non sono altrettanto facoltosi, un gran numero di loro tuttavia è in grado di finanziare delle dediche o degli epitaffi di qualità.

Quale funzione riveste l'edificio costruito – o ricostruito *ex novo* – da Poblicio Ilaro alla fine degli anni Trenta o all'inizio degli anni Quaranta del II secolo d.C.? Esso è organizzato attorno a una corte centrale e una decina di scalini permette di accedervi dalla strada di poco sopraelevata; la piccola scalinata sbuca in un vestibolo che ospita, lo vedevamo, la statua del mercante di perle e la cui pavimentazione musiva, oltre l'iscrizione musiva già menzionata, contiene una rappresentazione del *malocchio* a scopo apotropaico. Sulla corte centrale si affacciano due stanze di rappresentanza da una parte, due di servizio dall'altra: le prime servono verosimilmente alle attività collegiali, quali riunioni e banchetti. In fondo alla corte, sull'asse del corridoio, vi è una piccola cappella (Palazzo, Pavolini, 2013).

La presenza di un luogo di culto nella sede di un'associazione è un fatto consueto (cfr. CAP. 12): ciascun gruppo – e *a fortiori* un collegio implicato in un culto, quali i dendrofori – si sceglie una o più divinità tutelari. Un'altra struttura, della quale non sussistono che le fondazioni attorno alla fognatura, si rivela ben più intrigante: posta all'ingresso della corte ma con le spalle al vestibolo, essa è stata interpretata dagli uni come una cappella o un bacino, dagli altri come una sorta di aiuola che avrebbe potuto accogliere l'*arbor sancta*. Tale albero è menzionato in questa "regione" di Roma da alcune fonti tarde (i cosiddetti *Cataloghi regionarii*, due redazioni sostanzialmente dettagliate, divergenti su alcuni dettagli, dei singoli monumenti presenti in ognuna delle 14 *regiones* augustee; cfr. TAV. 1) ed è stato messo in relazione dagli studiosi con il pino portato in processione dai dendrofori. Sembra tuttavia difficile ammettere che un siffatto albero sia stato piantato nella corte e vi sia cresciuto ogni anno prima di essere tagliato l'anno dopo per la processione: difficilmente avrebbe potuto raggiungere le dimensioni di una pianta adulta in un anno. I pini portati in processione dovevano piuttosto provenire da una foresta o da un boschetto situato in prossimità e concesso ai dendrofori, come nel caso di Bovillae, nei dintorni di Roma.

La basilica edificata da Poblicio Ilaro andrà incontro a qualche ristrutturazione nei secoli seguenti ma sembra essere stata usata dai den-

drofori fino al V secolo. Essi sono citati in una costituzione imperiale del 415, tra altri collegi pagani allora soppressi (CTH, XVI, 10, 20, 2).

Poblicio Ilaro è un mercante di perle. Ora, secondo la maggior parte degli studiosi, i dendrofori rivestono di certo una funzione nel culto della Mater Magna ma esercitano anche un'attività professionale in rapporto con il legno, come i boscaioli. Poblicio Ilaro rappresenta dunque un'eccezione, come si ammette convenzionalmente? Io non ne sono convinta. Altri dendrofori, a Roma o altrove, specificano la loro professione: essa non è mai in rapporto con il legno (un altro *margaritarius*, un cuoco, un lavandaio: CIL, VI, 1925; IX, 3938; V, 82). L'ipotesi – promossa a certezza da alcuni – secondo la quale i dendrofori sarebbero stati dei "professionisti del legno" risiede, a ben vedere, sulla seguente ricostruzione. Il loro stesso nome, "portatori d'albero", indica una connessione con il legno: essi devono quindi aver esercitato un'attività (non religiosa) in questo contesto. Inoltre, al di fuori di Roma, i collegi di dendrofori sono spesso associati a quelli dei *fabri tignarii* (i falegnami) e dei *centonarii* (un termine discusso che potrebbe rimandare a un'attività nel settore tessile), i quali a loro volta riuniscono dei professionisti. Questi tre collegi godono spesso di riconoscenza da parte della loro città d'appartenenza e possono vedersi concedere dal Senato romano il diritto di riunirsi in virtù della loro utilità pubblica. Quest'ultima si spiegherà con l'attività professionale esercitata dai membri di tali collegi. Bisogna tuttavia rilevare che la nozione di utilità pubblica di cui un'associazione è investita non si riduce necessariamente all'esercizio di una professione utile per la città. Le funzioni che si attribuivano alla religione, dal momento che quest'ultima era civica, potevano essere considerate d'interesse pubblico. Ciò è particolarmente evidente nell'esempio dei *symphoniaci* (suonatori) romani, autorizzati a riunirsi in virtù di un senatoconsulto e della *lex Iulia*, per celebrare i giochi (*ludorum causa*). In altre parole, i collegi che rivestono un ruolo nella vita religiosa civica potevano essere autorizzati *ludorum* o *sacrorum causa* (è possibile che questa precisazione sia stata "cancellata" dalle compilazioni giuridiche tarde, a causa del suo "sapore" politeista). A mio avviso i dendrofori si collocano in questa seconda categoria (va notato d'altro canto che solo i collegi che esercitano una funzione nella religione civica portano un nome greco, come i cannofori ugualmente coinvolti nel culto della Mater Magna). Un esame attento dell'insieme delle fonti epigrafiche mi ha permesso di concludere che nessuna prova formale mette in condizione di riconoscere nei dendrofori un'associa-

zione che riunisce dei professionisti nel campo del legno, mentre è stato appurato il loro legame con il culto della Mater Magna in molte delle città in cui essi sono presenti. Non bisogna pertanto continuare a stupirsi del fatto che il commerciante di perle Poblicio Ilaro abbia rivestito la carica di dendroforo della Mater Magna e di Attis, benché non fosse un professionista del legno (Van Haeperen, 2012).

1.3
Conclusioni

A circa due secoli di distanza, Genucio e Poblicio Ilaro sono entrambi degli adepti della Mater Magna e di Attis che partecipano a una delle processioni che accompagnano le feste di marzo della dea; al di là di questo punto in comune, tutto il resto li separa. Infatti, in conseguenza della sua castrazione volontaria, il primo, gallo della Mater Magna, vive ai margini della società al punto di vedersi rifiutare un'eredità e l'accesso al tribunale a causa dello statuto indeterminato del suo sesso; il secondo, invece, commerciante facoltoso e padre di famiglia, oltre ad avere ottenuto la presidenza di un'associazione coinvolta nel culto della dea, permette ai dendrofori di beneficiare delle sue disponibilità – cosa che gli vale gli attestati di gratitudine dei suoi colleghi. In tal senso, quest'ultimo adotta un comportamento tipico dei *magistri* dei collegi, provenienti dalla plebe e dall'ambiente dei liberti, i quali si distinguono dalla maggior parte dei membri della loro associazione per ricchezza e generosità. I galli, né uomini né donne, sono marginalizzati, scherniti, allontanati, ricacciati nella sfera dell'"estraneo", del "non romano" e rappresentano in qualche modo un'alterità radicale e irriducibile. I dendrofori, pur non appartenendo all'*élite* della società, grazie alla loro integrazione in un collegio, con la conseguente visibilità e il riconoscimento ufficiale del ruolo ricoperto, finiscono col differenziarsi dalla massa della plebe e dei liberti. A differenza dei galli, che suscitano una forma d'inquietudine – essi non possono essere classificati in una delle due categorie di genere riconosciute dai Romani –, i dendrofori non costituiscono in nulla una "minaccia" per una società i cui valori contribuiscono a perpetuare.

2

Marco Volusio: un magistrato in fuga travestito da Anubis

di *Laurent Bricault* e *Valentino Gasparini*

Valerio Massimo, storico romano di umili origini vissuto sotto il regno di Tiberio, è ricordato come autore di un "manuale" di carattere divulgativo in nove libri dal titolo *Fatti e detti memorabili* in cui raccolse una gran quantità di aneddoti, per lo più appartenenti alla storia romana, dal forte carattere moraleggiante. Il duplice intento di quest'opera era quello di offrire al lettore occasionale una piacevole lettura e, al tempo stesso, di raccogliere esempi di vizi e virtù (riuniti sotto ben 95 distinte categorie) che i retori potevano utilizzare come "precedenti" per dare ulteriore forza alle loro perorazioni. Il successo dell'opera ci è assicurato dai compendi che ne furono fatti da parte di Giulio Paride e Ianuario Nepoziano nel corso del IV secolo d.C.

2.1
La fuga di Marco Volusio nel 43 a.C.

In un passaggio del libro VII Valerio Massimo riporta un aneddoto che solo in apparenza parrebbe di secondaria importanza. Nel novembre del 43 a.C., a Boulogne sur Mer, Marco Antonio (uno dei consoli dell'anno 44), Lepido (vecchio *magister equitum* di Cesare) e Ottaviano (nipote e figlio adottivo del defunto dittatore) si erano riuniti per sigillare un accordo che sarebbe stato presto approvato ufficialmente grazie alla cosiddetta *lex Titia*. Tale legge riconosceva poteri straordinari ai Triumviri per la durata di ben cinque anni e sanciva l'unità degli eredi politici di Cesare innanzi ai suoi assassini e al Senato di Roma. Ai tre fu concesso anche di affiggere pubblicamente la lista dei loro stessi nemici, per lo più senatori e cavalieri, dei quali si ordinava l'eliminazione. Tale sanguinosa proscrizione mieté diverse centinaia di vittime, la più nota delle quali è certamente Marco Tullio Cicerone. L'episodio narrato da Valerio Massimo racconta dell'edile della plebe

FIGURA 2.1
Affresco raffigurante un *anubophorus*

Fonte: De Caro (2006, p. 58).

Marco Volusio che, proscritto dai Triumviri, grazie a un travestimento era riuscito a fuggire da Roma per trovare rifugio nell'accampamento macedone di Marco Giunio Bruto: «Veniam nunc ad eos, quibus salus astutia quaesita est. M. Volusius aedilis pl. proscriptus adsumpto Isiaci habitu per itinera viasque publicas stipem petens quisnam re vera esset occurrentis dinoscere passus non est eoque fallaciae genere tectus in M. Bruti castra pervenit» (*Fatti e detti memorabili*, VII, 3, 8: "Ora mi occuperò di coloro che ebbero salva la vita grazie all'inganno. Quando Marco Volusio, un edile della plebe, fu proscritto, indossò gli abiti da *Isiacus* e scese in strada, lungo le pubbliche vie, chiedendo l'elemosina. L'imbroglio gli consentì di non essere scoperto dalla gente che incontrava e di raggiungere incolume l'accampamento di Marco Bruto").

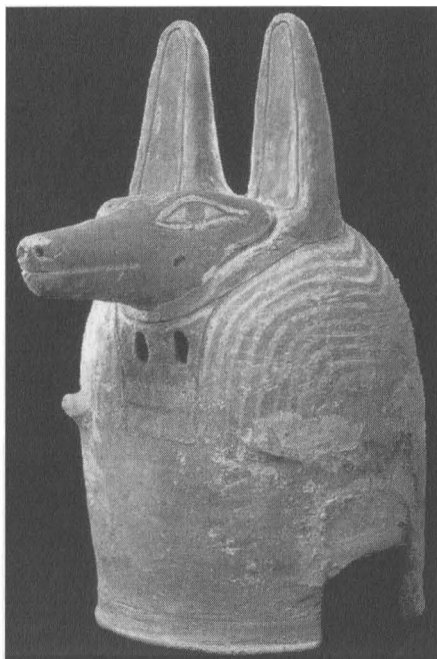
L'episodio sembra confermato da un secondo storico, Appiano, che, scrivendo più di un secolo dopo (intorno al 150-60 d.C.), include

FIGURA 2.2
Brocca a tre anse con rappresentazione di un corteo isiaco, statua della dea su un carro e *anubophorus*

il racconto nella *Guerra civile* (IV, 47) e aggiunge alcuni dettagli cruciali: «Volusio fu proscritto mentre rivestiva la carica di edile. Aveva un amico che era *orgiastes* di Isis; così gli chiese il vestito, indossò l'abito di lino che gli scendeva fino ai piedi, si mascherò con la testa di cane e, così camuffato, mentre fingeva di officiare il culto, fuggì presso Pompeo».

A quanto pare, il travestimento che l'amico procurò a Volusio (che qui sembra essere diretto non in Macedonia, ma in Sicilia, dove si trovava in quel momento il quartier generale di Sesto Pompeo) consisteva in una tipica veste isiaca di lino e in una maschera di Anubis (il dio-sciacallo egizio), il che significa che Volusio si finse un sacerdote isiaco e, più precisamente, un *anubophorus* (FIG. 2.1).

Gli *anubophori* (Bricault, 2000-01) costituivano un gruppo prescelto di devoti incaricati di vestire la maschera a testa di sciacallo di Anubis durante le periodiche processioni in onore delle divinità isiache, e – in particolare – nel corso delle festività del *Navigium Isidis* (che sanciva, il 5 marzo, l'inizio della stagione della navigazione; cfr. Malaise 1972, pp. 217-21; Bricault, 2006, pp. 134-50) e degli *Isia* (che in epoca romana culminavano, il 3 novembre, con la cerimonia dell'*Inventio Osiridis*, in occasione della quale attraverso rappresentazioni dramma-

FIGURA 2.3
Maschera di terracotta di Anubis

Fonte: Eggebrecht (1993, p. 87).

tiche si commemoravano gli episodi della morte e della "resurrezione" di Osiris; cfr. Gasparini, in stampa) (FIG. 2.2).

Tale travestimento è giustificabile soprattutto considerando il ruolo fondamentale che Anubis rivestiva nel mito osiriaco e nelle *performances* teatrali che lo mettevano periodicamente in scena (Grenier, 1977; Malaise, 2014). In alcune versioni del mito, infatti, Anubis era considerato il frutto di un accidentale *ménage* tra Osiris e Nephthys; abbandonato dalla madre, il dio-sciacallo era stato trovato, cresciuto ed educato da Isis (al punto che la dea in persona talvolta viene considerata la madre del dio), e per questo ne era divenuto la "guardia del corpo". Il suo apporto principale si esplicava nell'aiuto offerto a Isis e a Nephthys nell'imbalsamare il cadavere di Osiris. Per questa ragione, il dio finì con l'essere eletto in qualità di "psicopompo" e cioè guida dei defunti nel viaggio verso l'Aldilà e custode delle necropoli. Nelle annuali cerimonie (i menzionati *Isia*) che in epoca romana ricordavano gli episodi principali del mito funebre di Osiris, Anubis (o meglio gli

attori o proseliti che ne impersonavano la parte) conservava un ruolo "drammatico" di prima importanza, come ricorda – a titolo di esempio – Giovenale (*Satire*, VI, 532-541). Simili rituali dovevano comunque risalire già a epoca faraonica e trovano una confortante attestazione in una splendida maschera di terracotta di Anubis (del peso di ben 8 chili!) conservata presso il museo di Hildesheim e datata al VI-IV secolo a.C. (Eggebrecht, 1993) (FIG. 2.3).

2.2
Il contesto storico del racconto di Valerio Massimo

Tornando al racconto di Valerio Massimo, è interessante sottolineare il commento che lo storico aggiunge immediatamente dopo la succinta descrizione delle vicissitudini di Marco Volusio: «Quid illa necessitate miserius, quae magistratum populi Romani abiecto honoris praetexto alienigenae religionis obscuratum insignibus per urbem iussit incedere! O nimis aut hi suae vitae aut illi alienae mortis cupidi, qui talia vel ipsi sustinuerunt vel alios perpeti coegerunt!» (*Fatti e detti memorabili*, VII, 3, 8: "Cosa potrebbe essere più misero di un magistrato del popolo romano che sia costretto a rinunciare alla gloria della sua carica e a scendere in strada camuffato nelle vesti di una religione straniera! La gente è troppo attaccata alla propria vita o troppo bramosa di prendere la vita altrui se può sopportare tali umiliazioni o obbligare altri a subirle!").

Valerio Massimo considera esplicitamente biasimevole per un magistrato il dover rinunciare alla sua carica. Ciò che rende questo sacrificio davvero così *miser* agli occhi dell'autore non è tanto il fatto che il magistrato debba addirittura abbassarsi a chiedere l'elemosina, bensì che debba indossare le vesti di una religione straniera. L'autore sembra qui alludere a una netta linea divisoria fra ciò che è onorevole per un magistrato romano e ciò che non lo è, e suggerire che un'*alienigena religio* – come il culto isiaco viene presentato – non costituisca un comportamento religioso decoroso e appropriato per un politico di Roma. Questa è la stessa opinione che sosterranno – secoli più tardi – vari apologeti cristiani per screditare la "concorrenza" (si veda, a titolo di esempio, l'anonimo autore del carme *A un senatore convertitosi dalla religione cristiana alla schiavitù degli idoli*, 21-32, e il *Carme ultimo*, 117-118, dello pseudo-Paolino).

Valerio Massimo scrive molto prima e in un contesto assai diverso. Quali erano dunque le sue motivazioni per tale ostilità? L'autore redige la sua opera probabilmente nel 30-31 d.C., ovvero pochissimi anni dopo il periodo a cui Seneca si richiama quando ricorda: «In primum Tiberii Caesaris principatum iuventae tempus inciderat: alienigena tum sacra movebantur et inter argumenta superstitionis ponebatur quorundam animalium abstinentia» (*Lettere a Lucilio*, 108, 22: "I giorni della mia giovinezza coincisero con la prima parte del regno di Tiberio [14-37 d.C.]. A quel tempo erano stati inaugurati alcuni riti stranieri e l'astinenza da certi tipi di alimenti animali era usata come prova di interessamento nei confronti di quello strano culto").

Queste parole di per sé potrebbero non avere molto peso, se non fosse per le ulteriori testimonianze di Svetonio e Tacito, confermate anche da Giuseppe Flavio (cfr. PAR. 2.4) e Dione Cassio (*Storia romana*, LVII, 18, 5a).

Svetonio ricorda che nel 19 d.C. l'imperatore Tiberio «externas caerimonias, Aegyptios Iudaicosque ritus compescuit, coactis qui superstitione ea tenebantur religiosas vestes cum instrumento omni comburere. Iudaicorum iuventutem per speciem sacramenti in provincias gravioris caeli distribuit, reliquos gentis eiusdem vel similia sectantes urbe summovit, sub poena perpetua servitutis nisi obtemperassent» (*Vita dei Cesari*, *Tiberio*, 36: "Abolì i culti stranieri, e in particolare i riti egizi e giudaici, obbligando coloro che erano seguaci di tali religioni a bruciare le loro vesti e tutti i loro oggetti sacri. Quelli dei Giudei che avevano l'età idonea per il servizio militare furono assegnati alle province con il clima meno salutare, per servire sotto l'esercito; gli altri della stessa stirpe o dello stesso credo furono banditi dalla città sotto la minaccia di schiavitù a vita in caso di disobbedienza").

Tacito, dal canto suo, aggiunge: «Actum et de sacris Aegyptiis Iudaicisque pellendis, factumque patrum consultum, ut quattuor milia libertini generis ea superstitione infecta, quis idonea aetas, in insulam Sardiniam veherentur, coercendis illic latrociniis et, si ob gravitatem ceali interissent, vile damnum; ceteri cederent Italia, nisi certum ante diem profanos ritus exuissent» (*Annali*, II, 85: "Un altro dibattito riguardò la proscrizione dei riti egizi e giudaici. Un editto del Senato ordinò che quattromila liberti, macchiati da quella religione e in età idonea, fossero trasferiti in Sardegna e lì impegnati nel combattere il brigantaggio: 'Se soccombessero al clima pestilenziale, non sarebbe una

grave perdita!'. Agli altri fu ordinato di lasciare l'Italia se non avessero abiurato entro una certa data i loro empi riti").

Sembra evidente, dunque, che le parole di Valerio Massimo riflettano direttamente il clima di determinata ostilità che circondava i culti isiaci sotto il regno di Tiberio e non quello proprio dell'epoca in cui viveva Marco Volusio.

È vero, infatti, che il periodo che va dal consolato di Cesare nel 59 a.C. alla morte di Pompeo nel 48 a.C. fu alquanto turbolento per Isis e i suoi devoti, i quali, a più riprese, assistettero a ripetuti tentativi da parte del Senato di distruggerne i monumenti eretti sul Campidoglio (Varrone in Tertulliano, *Ai pagani*, I, 10, 17; Tertulliano, *Apologetico*, 6, 8; Dione Cassio, *Storia romana*, XL, 47, 3-4 e XLII, 26, 1-2; Valerio Massimo, *Fatti e detti memorabili*, I, 3, 4). Tuttavia, il costante fallimento di tutti questi tentativi, dovuto alla forte resistenza opposta dai *populares*, testimonia proprio il radicamento della devozione isiaca nella Roma tardorepubblicana. Infatti, questi luoghi di culto furono altrettante volte ricostruiti, forse sotto forme differenti, dal momento che gli autori greci e latini che evocano tali avvenimenti non impiegano mai due volte lo stesso termine per identificare i monumenti in questione. È anche molto discusso il ruolo che la presenza di Cleopatra a Roma tra l'agosto del 46 e l'aprile del 44 a.C. possa aver giocato nei confronti dei culti isiaci. Cesare non sembra aver manifestato alcun interesse diretto per la dea egizia, cui probabilmente non giovò nemmeno la scarsa popolarità della regina lagide presso i Romani. È quindi abbastanza sorprendente che, morto Cesare alle idi di marzo del 44 a.C., i Triumviri abbiano deciso di votare un santuario pubblico a Isis e Serapis, dando finalmente ai culti isiaci uno statuto ufficiale (Dione Cassio, *Storia romana*, XL, 47, 3-4 e XLVII 16, 1; Arnobio, *Contro i pagani*, II, 73). Si potrebbe forse interpretare tale decisione come volontà di Marco Antonio, che conosceva da tempo Cleopatra (la "Nuova Isis", secondo la terminologia corrente nella sua corte), piuttosto che come desiderio di Ottaviano (o più probabilmente di Lepido) di rendere omaggio ai ricordi egiziani di Cesare. Non è nemmeno escluso che la partenza di Marco Antonio per l'Oriente abbia lasciato il progetto incompiuto, visto che nessun'altra fonte evoca in seguito l'effettiva realizzazione del santuario. Perché, allora, Dione Cassio dovrebbe ricordare il decreto secoli dopo? Sta comunque di fatto che, in circostanze che rimangono poco chiare, il culto della dea e del suo *entourage* (il "consorte" Serapis, il figliolo Harpocrates, il

fedele Anubis) fu installato a Roma, nel Campo Marzio, e si radicò a tal punto che in almeno due occasioni, nel 28 e 21 a.C., Augusto fu costretto a prendere delle misure drastiche affinché tali culti fossero praticati esclusivamente nei sobborghi della città e a non meno di mezzo miglio dal pomerio, come testimonia ancora Dione Cassio (*Storia romana*, LIV, 6, 6).

Il decreto triumvirale citato è datato proprio al 43 a.C., lo stesso anno della proscrizione di Marco Volusio. L'aneddoto fu evidentemente selezionato da parte di Valerio Massimo tra le sue fonti (molto probabilmente Asinio Pollione e/o Livio) e non vi è nessuna particolare ragione per considerarlo come un falso, innanzitutto tenendo conto della prossimità cronologica fra queste medesime fonti e l'episodio: Livio, infatti, iniziò a scrivere la sua *Storia di Roma* (in 142 libri) solo 16 anni dopo l'evento; Asinio Pollione – che fu la fonte anche di Appiano, il quale a sua volta riporta il racconto – ottenne il consolato da parte dei Triumviri proprio nel 43 a.C., consolato che rivestì tre anni più tardi. Oltretutto, le vicissitudini isiache di Volusio, edile della plebe proscritto dai Triumviri nello stesso anno in cui il primo santuario pubblico isiaco fu votato dagli stessi, sono perfettamente coerenti con il quadro storico-sociale della metà del I secolo a.C., momento in cui il successo dei culti isiaci fu manipolato per ragioni politiche durante 15 lunghi anni di tensioni tra senatori e *populares*.

2.3
La fuga di Domiziano nel 69 d.C.

Dunque, se nel 43 a.C. l'Iseo Campense non esisteva ancora (essendo stato votato tutt'al più proprio quell'anno), è verosimile che il sacerdote isiaco amico di Marco Volusio facesse capo ancora al santuario capitolino. E questo potrebbe giustificare un ulteriore aneddoto tanto significativo da meritare di essere riportato per esteso. A raccontare l'episodio è ancora Tacito, il quale sta descrivendo l'attacco di Vitellio al Campidoglio del 19 dicembre 69 d.C.: «Domitianus prima inruptione apud aedituum occultatus, sollertia liberti lineo amictu turbae sacricolarum immixtus ignoratusque, apud Cornelium Primum paternum clientem iuxta Velabrum delituit. Ac potiente rerum patre, disiecto aeditui contubernio, modicum sacellum Iovi Conservatori aramque posuit casus suos in marmore expressam» (*Storie*,

III, 74: "Al primo assalto, Domiziano si nascose presso il custode del tempio e, grazie all'ingegnosa trovata di un liberto, indossata una veste di lino, riuscì a mescolarsi alla turba dei devoti e, senza essere riconosciuto, a rintanarsi nella casa di Cornelio Primo, cliente del padre [Vespasiano], presso il Velabro. Quando poi il padre salì al potere, fece abbattere l'abitazione del custode e vi eresse un tempietto a Iuppiter Conservator e un altare nel cui marmo fece rappresentare le sue disavventure").

Anche in questo caso Svetonio conferma l'episodio (*Vita dei Cesari, Domiziano*, I, 2), ricordando sia il camuffamento grazie alla veste isiaca (*Isiaci celatus habitu*), sia la processione di devoti di differenti religioni (*sacrificuli variae superstitionis*), che evidentemente dovevano rappresentare un elemento comune del "paesaggio religioso" del Campidoglio.

Il confronto con l'episodio di Marco Volusio è troppo serrato (tanto nella trama che nel vocabolario impiegato) per non sollevare il dubbio che quest'ultimo sia stato utilizzato come diretta fonte d'ispirazione per l'aneddoto relativo a Domiziano e che il Campidoglio abbia fatto da teatro per la fuga (storica o leggendaria che sia) di entrambi.

In realtà i due episodi sono separati da una distanza abissale. Valerio Massimo aggiunge, infatti, al suo racconto commenti che sono chiaramente negativi: secondo lo storico la lezione morale delle disavventure di Volusio insegna, come si è visto, che "la gente è troppo attaccata alla propria vita o troppo bramosa di prendere la vita altrui se può sopportare tali umiliazioni o obbligare altri a subirle!". L'autore si dimostra per lo più empatico nei confronti del protagonista a causa proprio delle umiliazioni che il magistrato dovette subire, mentre non appare per nulla preoccupato delle conseguenze alle quali il coraggioso (e, non a caso, anonimo) *orgiastes* di Isis sarebbe potuto andare incontro per avere aiutato il suo amico Volusio: d'altronde la pena prevista dai Triumviri per coloro che avessero aiutato i proscritti era la proscrizione stessa (Appiano, *Storia romana*, IV, 2, 11). Al contrario, Valerio Massimo è molto interessato a sottolineare quanto fosse disonorevole per un magistrato romano abbracciare una religione "straniera", come viene definita quella isiaca. L'autore sembra dunque aver selezionato dalle sue fonti l'episodio e avervi riflesso l'attitudine ostile di Tiberio nei confronti dei culti isiaci a lui contemporanea. In tal modo, Valerio Massimo sembra promuovere esplicitamente il programma morale del leader politico. Per tutta risposta, l'episodio di Domiziano, seppur ispi-

rato al precedente, mostra il futuro *princeps* indirettamente salvato dalle stesse divinità, che – al contrario di Tiberio – Vespasiano aveva scelto come suoi patroni ufficiali. In sostanza, la fuga di Volusio nel 43 a.C. fu selezionata da Valerio Massimo e inserita nei suoi *Fatti e detti memorabili* quale chiaro esempio dello scontro (tipico dell'epoca tiberiana) fra culti "tradizionali" romani e culti "stranieri"; lo stesso episodio fu poi utilizzato in epoca flavia alla luce del nuovo impulso dato ai culti isiaci, impulso che non solo tese a reintegrare questa dicotomia, ma che elesse addirittura gli dèi isiaci come *Augusti* per eccellenza.

2.4
Intrighi amorosi nel tempio di Iside sotto il regno di Tiberio

Se possiamo rimandare quest'ultimo tema a quanto descritto qui di seguito (CAP. 8), qualche parola in più merita forse il rapporto che oppose Tiberio ai culti isiaci. A questo scopo è interessante raccontare un'ultima storia, riportata da Giuseppe Flavio (*Antichità giudaiche*, XVIII, 65-80; cfr. Gasparini, 2017). I protagonisti dell'episodio sono Paulina (donna bella, giovane, nobile e virtuosa), suo marito Saturnino e lo spasimante Decio Mundo. Quest'ultimo, innanzi ai continui rifiuti della donna, aveva infine deciso di lasciarsi morire d'inedia piuttosto che continuare a soffrire di un amore tanto bruciante, quanto non corrisposto. Fu la sua liberta, di nome Ide, a impedirgli di compiere il fatale gesto, rassicurandolo sul fatto che sarebbe riuscita a fargli ottenere l'oggetto del suo desiderio. Ricevute dunque 50.000 dracme, la donna si recò dai sacerdoti di Isis, alla cui dea Paulina era sommamente devota, e comprò il loro sostegno al suo piano scellerato. Fu così che il più anziano fra questi si presentò a Paulina sostenendo di essere stato inviato dal dio Anubis in persona, il quale, invaghitosi di lei, intendeva condividere con la nobildonna la cena e il letto. Ottenuto il permesso dal marito, che innocentemente confidava nella nota devozione e pudicizia della moglie, Paulina si presentò al tempio, dove appunto cenò e aspettò che le porte fossero chiuse e le lampade spente. A quel punto, Decio Mundo, uscito dal suo nascondiglio e fingendosi Anubis, si unì alla donna, trascorrendo insieme a lei la tanto agognata notte di piacere. Alle prime luci del mattino, l'uomo scappò via rapidamente e Paulina tornò a casa dove raccontò al marito – e si vantò con le (incredule) amiche – dell'appari-

zione notturna del dio. Presto l'inganno venne alla luce: incontrando Paulina per strada, due giorni dopo, Decio Mundo rivelò il sotterfugio grazie a cui aveva infine raggiunto il suo scopo. Disperata, Paulina corse dal marito rivelandogli ogni cosa. Saturnino denunciò l'episodio all'imperatore Tiberio, il quale, accertatosi dell'accaduto, giudicò colpevoli la liberta Ide e i sacerdoti di Isis, che furono condannati alla crocifissione, e bandì Decio Mundo. Tiberio fece inoltre distruggere il santuario di Isis (si tratta probabilmente proprio dell'Iseo del Campo Marzio, se non di uno dei santuari isiaci privati dei quali la città doveva essere dotata all'epoca) e gettare la statua della dea nel Tevere.

Non è difficile collegare il gesto (una vera e propria dichiarazione di guerra nei confronti di Isis, trattata alla stregua di una "nemica pubblica" del popolo di Roma) con i già menzionati eventi che portarono, sempre durante il principato di Tiberio, all'espulsione di 4.000 liberti colpevoli di essersi macchiati di tali *superstitiones*. È lo stesso Giuseppe Flavio d'altronde che, chiuso l'episodio di Paulina e Decio Mundo, prosegue (*Antichità giudaiche*, XVIII, 81-84) con il racconto di un episodio simile (con protagonista, per l'appunto, un furfante giudeo) che, a detta dello storico, indusse Tiberio a bandire i Giudei da Roma «circa nello stesso periodo» (ovvero, come sappiamo dai passi già citati di Svetonio e Tacito, nel 19 d.C.).

2.5 Conclusioni

È doveroso ricordare come il racconto di Paulina e Decio Mundo abbia suscitato reazioni contrastanti fra gli studiosi. Mentre alcuni si sono limitati a rigettarlo come pura invenzione o semplice *gossip* (Malaise, 1972, pp. 88, 391; Heyob, 1975, pp. 117-9), altri si sono mostrati più propensi ad accoglierne la storicità (Grimm, 1997, pp. 120-1), e altri ancora hanno persino creduto di potervi riconoscere un vero e proprio rituale per cui dei sacerdoti travestiti con la maschera di Anubis avrebbero periodicamente intrattenuto relazioni sessuali con donne all'interno dei santuari isiaci (Klotz, 2012). In primo luogo, quello che senza dubbio è lecito asserire è che i due episodi di Marco Volusio e Paulina mostrano sacerdoti (o pseudosacerdoti) di Anubis che evidentemente non si comportarono in accordo con il paradigma di purezza, castità, fedeltà, ascetismo e virtù tipico dei devoti isiaci a cui le altre fonti (e in partico-

lare i romanzi greci di II e III secolo d.C., così come già i poeti elegiaci di età augustea) ci hanno abituato, e che costituirono una componente essenziale del successo stesso di questi culti in epoca greco-romana. In secondo luogo, è possibile notare come entrambi gli episodi siano pesantemente infarciti di *topoi* letterari: vi troviamo, infatti, sia l'astuto liberto che escogita una (moralmente deplorevole) soluzione a un problema contingente, sia il vecchio e saggio (ma corrompibile) sacerdote, sia la giovane (presumibilmente) casta e virtuosa, sia – infine – il (falso) mendicante. Quest'ultima figura è particolarmente interessante: Marco Volusio si traveste da isiaco, indossa la maschera di Anubis e scende in strada a chiedere l'elemosina. Il dettaglio della maschera (aggiunto da Appiano rispetto al racconto di Valerio Massimo) sembra un'integrazione necessaria, non solo per assicurare al fuggitivo l'anonimato, ma anche probabilmente per nasconderne la capigliatura che avrebbe potuto indurre a sospetti circa il suo rango sacerdotale (i sacerdoti isiaci, infatti, erano tendenzialmente tenuti a radersi completamente i capelli). Sta di fatto che la maschera attribuisce allo sventurato i suoi "divini poteri" e l'"eroe" trova la salvezza. Lo stesso dettaglio non viene utilizzato da Svetonio e Tacito per quanto riguarda la fuga di Domiziano, così come non viene utilizzato il dettaglio dell'elemosina, il quale potrebbe avere anch'esso un significato molto specifico. La schiera di sacerdoti mendicanti di epoca romana (*augures*, *coniectores*, *harioli*, *haruspices*, *vates* ecc.) era, infatti, tradizionalmente "percepita" non solo come itinerante, di origine straniera e potenzialmente disonesta, ma anche come politicamente pericolosa e tutt'altro che "emarginata", bensì ben presente nel cuore della stessa Roma. Ed è proprio travestendosi (grazie all'aiuto del suo amico isiaco) da sacerdote mendicante che l'edile della plebe Marco Volusio trasgredisce la legge di Roma e sfida sia l'autorità politica sia l'accondiscendenza civica nei confronti dell'abuso di potere da parte dei Triumviri: un esempio in fondo non troppo negativo per il "manuale" di Valerio Massimo!

Fu questo in ogni caso un esempio che attrasse l'attenzione delle fonti e prestò il fianco a essere manipolato secondo interpretazioni e finalità opposte: da un lato, sottolineando la presunta depravazione dei culti "stranieri" sotto Tiberio al fine di scoraggiarne il pericoloso successo (che poteva risultare politicamente destabilizzante), dall'altro, mostrando invece la protezione assicurata dalle stesse divinità alla nascente dinastia flavia (per nobilitarne le umili origini e legittimarne il potere).

3

Plotino a Roma tra politica, religione e filosofia

di *Riccardo Chiaradonna*

3.1
Plotino nella Roma del III secolo

Il destino di Plotino è, per alcuni aspetti, simile a quello di Virgilio e di Franz Kafka. Sappiamo che prima di morire essi affidarono agli amici più cari l'incarico di bruciare i loro inediti. Per nostra fortuna, né Lucio Vario Rufo né Max Brod diedero seguito ai voti dei loro compagni. Solo per questa ragione possiamo leggere ancora oggi l'*Eneide* e *Il processo*. Il caso di Plotino è diverso, ma in fondo non troppo. Plotino (205 ca.-270) cominciò a scrivere tardi, verso i cinquant'anni. Non amava parlare di sé. Il silenzio di Plotino su se stesso e sul mondo intorno a lui è impressionante. In tutti i suoi scritti non c'è un solo riferimento a eventi o personalità contemporanee. Il più recente tra i filosofi nominati è Epicuro, vissuto circa cinquecento anni prima. Gli scritti di Plotino conducono il lettore in un mondo di completa astrazione che può suscitare reazioni contrastanti: può interessare e affascinare, oppure può apparire respingente. Paradossalmente, però, Plotino è anche uno dei filosofi antichi sulla cui vita siamo meglio informati grazie alla biografia scritta da Porfirio, suo allievo ed editore, la cosiddetta *Vita di Plotino* (cfr. Brisson *et al.*, 1982-92). È proprio Porfirio a riferire che Plotino non parlava mai di sé tanto da non rivelare il luogo e il giorno della sua nascita; d'altra parte, Porfirio fornisce molti dettagli sulla biografia del maestro e proprio su questi si è appuntata l'attenzione degli interpreti. In modo paradossale, Plotino, il filosofo che non parlava mai di sé, è così diventato oggetto di innumerevoli studi sulla sua biografia. Tuttavia, è opportuno ricordarlo, tutte le informazioni che collegano Plotino al mondo del suo tempo e al suo contesto politico e religioso ci sono pervenute malgrado la sua volontà.

Come si è appena notato, da Porfirio sappiamo che Plotino non rivelava dettagli sulla sua vita: lo stesso luogo e la data di nascita sono ignoti (*Vita di Plotino*, 1, 2-4; cfr. Henry, Schwyzer, 1964-82). Eunapio (*Vite dei filosofi e dei sofisti*, III) specifica che la città natale di Plotino era Lico, o Licopoli, in Egitto. Inoltre, a partire da informazioni contenute nella *Vita di Plotino*, possiamo fissare la data di nascita al 205. Non sappiamo nulla della famiglia. Come riferisce Porfirio, a 28 anni Plotino si recò ad Alessandria (*Vita di Plotino*, 3, 6-13). Dopo aver invano cercato un insegnamento che lo soddisfacesse, fu conquistato da Ammonio Sacca, una personalità misteriosa alla cui scuola Plotino rimase per 11 anni (232-43). A 39 anni seguì il giovanissimo imperatore Gordiano III nella spedizione contro i Sasanidi. Dopo la sconfitta e la morte di Gordiano in Mesopotamia, Plotino trovò rifugio ad Antiochia per poi arrivare a Roma (244), dove rimase fino agli ultimi tempi della sua vita quando, malato, si stabilì presso Minturno (ivi, 2, 15-23). Negli anni della permanenza a Roma, fondò un circolo intellettuale che raccoglieva filosofi, letterati, ma anche politici e personalità influenti. Fu vicino all'imperatore Gallieno (unico imperatore dal 260 al 268) e alla moglie Salonina; grazie alla loro influenza, cercò di costruire in Campania una città di filosofi retta secondo le leggi di Platone (Platonopoli, ivi, 12). Il progetto fallì per l'opposizione di alcuni membri della cerchia imperiale. Plotino cominciò a scrivere tardi (intorno ai cinquant'anni, come dicevamo): per lungo tempo, egli si sentì legato al voto di non divulgare per iscritto l'insegnamento di Ammonio Sacca che univa i suoi condiscepoli (ivi, 3, 24-33). Quando, nel 263, Porfirio arrivò trentenne alla sua scuola, Plotino aveva 59 anni e aveva composto 21 trattati. Porfirio rimase cinque anni presso di lui e a questo periodo risale la parte maggiore della produzione plotiniana (ossia i trattati 22-45 nell'ordine cronologico indicato da Porfirio). Gli ultimi trattati (46-54) furono composti dopo che Porfirio aveva lasciato la scuola del maestro, nel 268, per recarsi in Sicilia (ivi, 11, 11-19). Plotino morì nel 270. A quanto sembra, egli non andò mai ad Atene, mentre tutta la sua vicenda intellettuale si svolse ad Alessandria e a Roma, i due centri principali che, dal I secolo a.C., avevano raccolto l'eredità delle scuole filosofiche ateniesi.

È interessante interrogarsi sulla posizione di Plotino nella società e nella cultura a Roma durante il III secolo. Certamente egli apparteneva all'*élite* ed era vicino all'imperatore Gallieno e alla moglie Salonina (ivi, 12). Se da questo si possa concludere che Plotino sia stato attivamente impegnato nella vita politica dell'epoca è, però, controverso. Nel

secolo scorso lo storico Alföldi (1930) avanzò l'ipotesi che l'opera di Plotino fosse collegata alla politica religiosa di Gallieno. Alföldi propone di correggere il tradizionale giudizio secondo cui il regno di Gallieno sarebbe stato caratterizzato da una sostanziale tolleranza religiosa. Si tratterebbe, per lo storico, solo di un cambiamento di tattica nella lotta contro i cristiani. Gallieno, infatti, si sarebbe reso conto, dopo l'esperienza dell'anarchia militare, che era necessario assicurare una forte base religiosa per garantire stabilità all'Impero. A causa della sua cultura classica, egli avrebbe dunque cercato la consacrazione del potere imperiale nel culto di Eleusi, considerato a quei tempi una sorta di roccaforte dell'ellenismo contro le religioni provenienti da Oriente. Tra il 263 e il 267, negli anni di pausa tra una guerra e l'altra, Gallieno avrebbe così promosso una generale rinascita dello spirito antico, testimoniata da un rinnovato classicismo nelle arti figurative. Quanto al cristianesimo, che era un pericoloso antagonista del processo di sacralizzazione della figura dell'imperatore, Gallieno avrebbe pensato di contrastarlo con le armi della cultura. Per realizzare il suo progetto insieme politico, culturale e religioso, Gallieno avrebbe fatto affidamento sull'opera dei filosofi e, in particolare, dei platonici. Il ruolo principale sarebbe spettato proprio a Plotino, le cui relazioni personali con l'imperatore sono testimoniate, come si è visto prima, da Porfirio. Il trattato di Plotino *Contro gli gnostici* (= *Enneadi*, II, 9 [33]), composto durante gli anni del soggiorno di Porfirio presso la scuola di Plotino (263-68), documenterebbe l'impegno apologetico di Plotino e la sua difesa delle credenze tradizionali contro chi, gnostico o cristiano, pretendeva di rovesciarle richiamandosi a una rivelazione divina. Lo scritto *Contro gli gnostici* sarebbe dunque il documento dell'alleanza tra potere politico e potere culturale in funzione anticristiana.

Per quanto ingegnosa e bene argomentata, la tesi di Alföldi non ha molto fondamento ed è stata contestata nelle ricerche successive (un ottimo bilancio si trova in Catapano, 1996, al quale la presente discussione è debitrice). In effetti, sia la ricostruzione della politica di Gallieno, sia la valutazione degli scritti plotiniani sono largamente congetturali. I cristiani, d'altronde, non sono mai oggetto esplicito degli attacchi di Plotino. Fu invece Porfirio a dedicare a loro un'approfondita polemica, espressa nello scritto perduto *Contro i cristiani* (edizione in Becker, 2016). Per alcuni interpreti, Porfirio sarebbe addirittura stato l'ispiratore della grande persecuzione di Diocleziano (cfr. DePalma Digeser, 2012). Niente di tutto questo traspare nel suo maestro. Diversa è la si-

tuazione per gli gnostici (per una recente ricostruzione sintetica del movimento, cfr. Denzey Lewis, 2012). In effetti, come testimonia Porfirio, il trattato II, 9 [33] di Plotino – che nella *Vita di Plotino*, 24, 56-57 reca il titolo *Contro coloro che affermano che il demiurgo dell'universo è cattivo e che l'universo è cattivo*, mentre è indicato con il titolo *Contro gli gnostici* nella *Vita di Plotino*, 5, 33 e nel *Pinax* – fu scritto per confutarli (cfr. *Vita di Plotino*, 16, 11). Ci si può chiedere se attraverso la polemica antignostica Plotino intendesse colpire anche i cristiani o no. Su questo punto, come su ogni aspetto della questione, il dibattito è ampio e non c'è unanimità di vedute (*status quaestionis* in D'Ancona, 2012). In ogni caso, si può tutt'al più inferire che aspetti della polemica antignostica di Plotino si applicassero anche al cristianesimo in quanto tale, ma non ci sono elementi per supporre che il cristianesimo fosse bersaglio specifico degli strali di Plotino.

3.2
La polemica antignostica

La sola menzione esplicita dei cristiani si trova nella *Vita di Plotino*, 16, dove Porfirio riferisce che essi frequentavano le lezioni di Plotino. Il testo è tanto celebre quanto controverso:

C'erano, alla sua epoca, molti cristiani, in particolare degli eretici che si rifacevano alla filosofia antica, i seguaci di Adelfio e Aquilino, i quali possedevano moltissimi scritti di Alessandro Libio, di Filocomo, di Demostrato e di Lido; *ed esibivano* sempre le apocalissi di Zoroastro, di Nicoteo, di Allogene, di Messo e di altra gente simile; *ingannavano molti, ingannati com'erano essi stessi, nella convinzione che Platone non fosse pervenuto alla profondità dell'essenza intelligibile*. Perciò Plotino li confutò spesso nelle sue lezioni e scrisse un trattato a cui abbiamo dato il titolo di *Contro gli gnostici*, lasciando a noi il giudizio sul resto. Amelio, da parte sua, giunse a comporre quaranta volumi contro il trattato di Zostriano. Io, Porfirio, scrissi un gran numero di confutazioni del libro di Zoroastro, dimostrai che si trattava di un'opera spuria, scritta in epoca recente, redatta dai fondatori della sètta per dare a intendere che le dottrine che avevano scelto di professare erano quelle dell'antico Zoroastro (*Vita di Plotino*, 16, 1-18, trad. it. M. Casaglia, in Casaglia *et al.*, 1997, pp. 106-7, modificata nei corsivi).

È dibattutissima l'identità degli gnostici menzionati in queste linee: si è di volta in volta sostenuto che si trattasse di gnostici valentiniani o

sethiani, cristiani o pagani. Con gli appellativi "valentiniani" e "sethiani" si indicano i componenti di diverse correnti all'interno dello gnosticismo: i primi erano seguaci di Valentino (ca. 100-175 d.C.); i secondi un gruppo sulla cui identificazione e caratterizzazione gli studiosi ancora discutono. I suoi membri si distinguevano per una spiccata influenza dottrinale platonica e perché facevano risalire la loro rivelazione a Seth, il terzo figlio di Adamo. Purtroppo il greco non è chiaro. In generale, comunque, gli specialisti hanno plausibilmente supposto che Porfirio vi descriva gli gnostici come un gruppo particolare di cristiani, distinti dalla maggioranza e qualificati come "eretici" (cfr. Tardieu, 1992): è questo il modo più naturale di interpretare il difficile testo di *Vita di Plotino*, 16, 1-2. Qualunque fosse la corrente a cui essi appartenevano, si tratterebbe dunque di gnostici cristiani. Ciò che li rende particolarmente pericolosi agli occhi di Plotino, però, non è tanto il loro essere cristiani, quanto il richiamo all'antica filosofia, ossia alla filosofia di Platone: gli gnostici, insomma, sono pericolosi perché apparentemente vicini ai filosofi platonici. L'uso porfiriano del termine *hairetikói* in questo contesto è significativo. Per M. Tardieu (1992), esso andrebbe inteso nel senso specificamente cristiano di "eretico" (in quanto contrapposto alla maggior parte dei cristiani ordinari, i "molti", *pollói*). Altri specialisti hanno però espresso riserve a questo riguardo: per loro gli gnostici di cui parla Porfirio non sono eretici rispetto alla maggior parte dei cristiani: al contrario, la loro eresia li contrappone all'antica filosofia da cui pure provengono e a cui si richiamano ingannando se stessi e gli altri. Porfirio, insomma, userebbe a loro proposito, con una certa ironia, il vocabolo "eretico" che impiegavano gli stessi loro correligionari, ma con un senso diverso (cfr. Poirier, Schmidt, 2010; si veda anche Burns, 2014, pp. 161-3). Gli gnostici sarebbero eretici rispetto non tanto al cristianesimo, quanto all'antica filosofia alla quale pretendono di richiamarsi, ma da cui si sono allontanati in modo fuorviante. Si tratta, per così dire, di platonici deviati e per questa ragione le loro conclusioni devono essere respinte. La polemica di Plotino non si rivolge contro il cristianesimo e le sue correnti, ma contro una lettura aberrante di Platone.

Porfirio, inoltre, specifica che gli gnostici alla scuola di Plotino basavano le loro dottrine su testi i cui titoli, riportati nella *Vita di Plotino*, 16, 6-7, coincidono in parte (*Zostriano* e *Allogeno*) con quelli di scritti trovati nella celebre biblioteca gnostica rinvenuta nei pressi di Nag Hammadi, in Egitto, nel 1945 (cfr. Denzey Lewis, 2012). Questi

scritti, appartenenti al genere letterario delle rivelazioni o apocalissi, contengono effettivamente varie allusioni a dottrine platoniche o platonizzanti. Per alcuni specialisti, gli scritti ritrovati a Nag Hammadi sarebbero versioni copte degli stessi scritti letti dagli avversari di Plotino, quegli scritti la confutazione dei quali Plotino avrebbe affidato, come è specificato nel passo citato sopra, a Porfirio e ad Amelio. È, ancora una volta, un'ipotesi possibile, anche se non sicura: con buoni argomenti, altri studiosi hanno invece supposto che i testi rinvenuti a Nag Hammadi siano riscritture posteriori e che gli elementi platonici contenuti in essi non precedano l'insegnamento plotiniano, ma dipendano da esso (per una presentazione dell'intero dibattito, cfr. ancora D'Ancona, 2012). In ogni caso, basandosi sull'esistenza di simili paralleli, si è supposto che tutta la filosofia di Plotino si svilupperebbe come un costante dialogo critico con gli gnostici e sarebbe soltanto questa prospettiva a permettere di comprenderne adeguatamente il retroterra intellettuale. Se si segue un simile orientamento, Plotino dovrebbe essere considerato come una personalità pienamente implicata nei dibattiti religiosi della sua epoca. In qualche modo, egli sarebbe una specie di gnostico "dissidente" la cui esperienza spirituale non sarebbe comunque troppo diversa da quella dei suoi avversari. Le *Enneadi* sarebbero un testo quasi religioso e, per meglio dire, vi sarebbe all'epoca di Plotino una completa permeabilità tra religione e filosofia. L'attività di Plotino a Roma e il suo insegnamento andrebbero compresi sulla base di questo retroterra. A mio parere, si tratta di conclusioni poco persuasive.

È incontestabile che vi fossero, intorno a Plotino, degli gnostici filosoficamente agguerriti e imbevuti di platonismo. Plotino non esita a chiamarli suoi "amici" (*Enneadi*, II, 9 [33], 10, 3), pur criticandone aspramente le posizioni (cfr. Burns, 2014, pp. 32-47). È probabile che degli gnostici facessero già parte del circolo di Ammonio ad Alessandria e che questi vecchi colleghi di Plotino si trovassero nella sua scuola a Roma quando vi era anche Porfirio. Per Plotino, però, gli gnostici sono innanzitutto dei platonici deviati contro i quali devono esser fatti valere i principi di un'autentica lettura di Platone. Nell'*élite* culturale romana, insomma, sembra che Plotino faccia valere un punto di vista che lo collega alla tradizione della filosofia razionalistica greca, più che ai dibattiti religiosi del suo tempo. Plotino, com'è naturale che sia, intreccia le sue vicende con il contesto culturale e religioso ad Alessandria e a Roma, ma lo fa secondo una prospettiva propria, che va compresa nella sua specificità. È opportuno, a questo riguardo, ripor-

tare le parole di Pugliese Carratelli (1974, p. 61): «lo storico deve pur chiedersi se giovi alla sua indagine considerar Plotino come una tra le molte e varie figure che animano lo sfondo delle complesse vicende del suo secolo, o riconoscere in lui un lume per l'intelligenza della storia del suo tempo».

In effetti, Plotino pone in evidenza non solo la diversità delle conclusioni, ma anche quella del metodo. Per questo motivo, egli sottolinea la differenza tra il suo tipo di discorso, fondato sull'argomentazione razionale, e quello fatto proprio dagli avversari che si richiamano a rivelazioni. Il loro, come egli afferma efficacemente, è «un altro stile di scrittura» del tutto diverso da quello filosofico (cfr. Burns, 2014, pp. 48-76):

Noi però abbiamo affermato queste cose non rivolgendoci a loro – giacché non potremmo fare niente di più per convincerli – ma ai nostri discepoli affinché *non si lascino importunare da costoro che non forniscono dimostrazioni* – e come potrebbero? –, ma fanno solo *asserzioni* arroganti. *Ci vorrebbe ben altro stile di scrittura per confutare costoro che osano schernire le posizioni di pensatori antichi e divini, posizioni espresse con nobiltà e con senso della verità* (*Enneadi*, II, 9 [33], 10, 7-14, trad. it. M. Casaglia, in Casaglia *et al.*, 1997, p. 340, modificata nei corsivi).

Simili osservazioni non avrebbero alcun senso, poniamo, nelle sezioni polemiche che Plotino dedica ad Aristotele. Plotino respinge gli argomenti di Aristotele (sulle categorie, sul tempo, sul primo principio ecc.), ma non critica Aristotele perché non fornirebbe argomentazioni razionali a sostegno delle sue tesi. Nel trattato II, 9 [33], invece, Plotino contesta le speculazioni teologiche degli gnostici alla luce della sua dottrina platonica, in quanto sarebbero portatrici di opinioni sulla divinità e sul mondo irrazionali e rozzamente antropomorfiche, incapaci di cogliere la natura e il tipo di causalità propri dei principi autentici. Da qui i loro principali errori: la moltiplicazione dei principi e l'idea che il mondo materiale sia intrinsecamente malvagio (cfr. *Enneadi*, II, 9 [33], 1, 12-16; 8, 17-20).

In breve: secondo l'interpretazione che si suggerisce qui, il legame tra Plotino e le correnti religiose della sua epoca non è stretto. Dalla *Vita di Plotino* si ricavano certamente alcune indicazioni interessanti. Gli anni dell'insegnamento di Plotino a Roma sono caratterizzati da una relativa tolleranza che permette a un gruppo di cristiani di frequentare le lezioni impartite da un filosofo appartenente alla più ristretta

cerchia dell'imperatore (cfr. De Blois, 1976, p. 185 sulla tolleranza religiosa sotto Gallieno e le sue ragioni politiche). Sono anni di guerre e di contrasti, ma anche di grande permeabilità culturale. Ad esempio, i conflitti presenti nell'Impero non impediscono che gli scritti di Plotino abbiano una buona circolazione e siano inviati da Porfirio a Longino (cfr. *Vita di Plotino*, 19-20), suo antico maestro e, a sua volta, figura cruciale nella vita culturale del III secolo: fu consigliere di Zenobia e protagonista nell'esperienza del regno di Palmira prima della cattura e dell'esecuzione per opera di Aureliano nel 273. In decenni drammatici, Plotino vive a strettissimo contatto con le maggiori personalità politiche, ma questo non deve indurre a collegare forzosamente il suo insegnamento a un ambiente sociale e religioso, rispetto al quale gli elementi di contatto appaiono invece piuttosto scarsi. Plotino, per quanto possiamo giudicare, non aveva né un carattere particolarmente incline all'impegno politico, né un temperamento molto attratto dai culti religiosi, rispetto ai quali egli sembra invece aver mantenuto un atteggiamento distaccato.

3.3
L'atteggiamento verso la politica e la religione

Se prendiamo in esame gli scritti di Plotino, è effettivamente inevitabile constatare che l'interesse per la politica sia scarsissimo. Malgrado tentativi recenti di argomentare in senso contrario (si veda, ad esempio, DePalma Digeser, 2012), mancano nelle *Enneadi* gli elementi per ritrovare un vero e proprio interesse per la politica. Plotino dedica un intero trattato alla dottrina delle virtù, individuando una specifica classe di virtù politiche o civili (cfr. Platone, *Fedone*, 82ab). In ogni caso, l'importanza di queste virtù non va sopravvalutata. Plotino specifica che esse riguardano non solo la parte razionale dell'anima, ma anche quella desiderativa e consistono in un limite e in una misura imposti alle passioni e ai desideri: la vera purificazione non ha luogo attraverso di esse (cfr. *Enneadi*, I, 2 [19], 2, 13-17; 3, 1-10). Ben diverse sono le virtù "superiori" (3, 2), di tipo teoretico e contemplativo (le quattro virtù cardinali della *Repubblica* di Platone sono ridefinite in questo senso: ivi, 2 [19], 6) e all'interno delle quali va situata sia, come momento preparatorio, la purificazione dell'anima dal corpo, sia la contemplazione dell'Intelletto (ivi, 2 [19], 4, 15-20). Anche se non tutti gli interpreti

sono concordi, sembra innegabile che il ruolo delle virtù politiche nel pensiero di Plotino resti marginale (tendo a distaccarmi, in questo caso, dalle conclusioni formulate nel classico studio di O'Meara, 2003). In effetti, Plotino non pone in luce nessun aspetto specificamente politico dell'azione del saggio, e mantiene fermo il principio secondo cui la vera felicità coincide con il possesso della vita perfetta e intelligibile, rispetto alla quale l'azione pratica non dà un contributo rilevante: se mai, è un ostacolo (*Enneadi*, I, 5 [35], 10, 10-12).

Per quanto riguarda la sua biografia, è indubbio che Plotino fu vicino all'*élite* romana del suo tempo, ma niente suggerisce un suo coinvolgimento attivo nelle vicende politiche. Egli si adoperò per distogliere il discepolo Zeto dagli incarichi pubblici (*Vita di Plotino*, 7, 20-21), mentre un altro discepolo, il senatore Rogaziano, arrivò a dimettersi dismettendo la proprietà e licenziando i servi (ivi, 31-34). D'altronde, la frequentazione di personalità influenti non indica necessariamente la presenza di un impegno politico in prima persona. Si tratta, in realtà, di un fenomeno comune nel mondo romano, nel quale i filosofi erano spesso legati a mecenati e patroni che ne proteggevano l'attività e garantivano il sostentamento (si pensi solo ai casi più celebri dell'accademico Antioco di Ascalona, legato a Lucullo, oppure dell'epicureo Filodemo, legato a Lucio Calpurnio Pisone Cesonino). Se è vero che Plotino attraversa la crisi del III secolo, nulla o quasi ne traspare nelle sue opere. Si sono voluti trovare riferimenti agli eventi dell'epoca nella descrizione delle tragiche vicissitudini umane in *Enneadi*, III, 2 [47], 6-8, oppure nell'allusione alle istituzioni politiche che gli gnostici hanno il torto di rifiutare (ivi, II, 9 [33], 9; altri e molto generici accenni sono stati rinvenuti in III, 2 [47], 18, 15-18; VI, 4 [22], 15, 24-30; IV, 4 [28], 17, 23-25; IV, 3 [27], 16, 9-11: per un'equilibrata valutazione, cfr. Pugliese Carratelli, 1974). Ciò è, beninteso, del tutto possibile, ma è difficile trarre conclusioni precise da allusioni così vaghe. In realtà, gli scritti che compongono le *Enneadi* sono, quanti altri mai nella filosofia antica (e non), privi di riferimenti all'ambiente storico e sociale circostante.

Veniamo all'atteggiamento di Plotino rispetto alla religione. Qui non s'intende ovviamente suggerire che Plotino fosse indifferente al culto: tutt'altro (chi, d'altronde, poteva respingere esplicitamente i culti alla sua epoca?). È però un dato di fatto che le allusioni alla religione tradizionale nel *corpus* delle *Enneadi* siano, nel complesso, limitate. Occasionalmente, Plotino identifica i principi della realtà (Uno, Intelletto, Anima) con le divinità della teogonia esiodea (l'Uno con Uranus,

l'Intelletto con Kronos, l'anima con Zeus), ma niente di tutto ciò è paragonabile al recupero del politeismo che riscontriamo nel neoplatonismo posteriore a lui: solo nei neoplatonici successivi l'elaborazione filosofica assume un chiaro aspetto teologico e religioso, che sarebbe vano cercare in Plotino (per un quadro d'insieme, cfr. Knipe, 2012; Linguiti, 2016). Fatto davvero notevole, solo nel platonismo posteriore a Plotino si colloca, a suprema garanzia delle dottrine enunciate, un testo rivelato, ossia gli *Oracoli caldaici*, una raccolta di rivelazioni concernenti gli dèi e il destino dell'anima umana, risalente al II secolo d.C. L'atteggiamento di Plotino è invece di tipo intellettualistico. Per lui l'ascesa al divino è garantita dalla parte superiore e perfettamente intellettuale della nostra anima, che esercita costantemente un'attività di pensiero non perturbata dalla comunione col corpo. Mediante un processo di purificazione esclusivamente intellettuale, possiamo ricongiungerci alla nostra parte superiore in modo che essa diventi presente a noi stessi e determini, anche mentre l'anima è congiunta al corpo, il nostro modo di pensare e (almeno entro certi limiti) di agire. È noto come i platonici dopo Plotino, in particolare Giamblico, si siano espressi criticamente rispetto a una simile concezione, sostenendo che l'anima si immerge interamente nel mondo sensibile ed è incapace di risalire a ciò che è divino con le sue sole forze: da qui il ricorso a pratiche extrarazionali come la teurgia. Tutto questo non ha invece alcun posto nel pensiero di Plotino. La sua posizione è stata ben caratterizzata da Dodds in pagine che rimangono classiche e, sostanzialmente, definitive. Osserva Dodds (1965, trad. it. pp. 87-8) che per Plotino

> l'unione mistica non è il surrogato dello sforzo intellettuale, ma il suo coronamento e il suo traguardo [...]. Nella sua interpretazione dell'esperienza mistica Plotino è più vicino a certi mistici indiani di quanto lo sia alla concezione cristiana ortodossa. In primo luogo, essa è per lui un evento *naturale*, non una grazia soprannaturale, come nella teoria cristiana e musulmana. Essa ha la sua radice naturale nell'identità potenziale dell'anima con il suo fondamento divino, e nella legge generale che tutte le cose tendono a tornare alla loro sorgente. Essa è l'attuazione di qualche cosa che stava solo aspettando di essere realizzato, la rivelazione transitoria di un dato eterno.

È in questa prospettiva che vanno valutati alcuni celebri episodi riferiti nella *Vita di Plotino*, 10. Un certo Olimpio di Alessandria, che era stato allievo di Ammonio Sacca per breve tempo, cercò di attirare contro Plotino l'influsso maligno degli astri con arti magiche; tuttavia,

il tentativo fallì per la forza dell'anima di Plotino, tanto da rivolgere indietro gli assalti. Alla fine Olimpio pose termine ai suoi tentativi, visto che spesso aveva corso il rischio di subire il male che avrebbe voluto infliggere a Plotino. Secondo un altro aneddoto, Plotino accettò volentieri (*hetoìmos*: ivi, 10, 19) l'invito di un sacerdote egiziano che voleva evocare il suo demone familiare nel tempio di Isis nel Campo Marzio. L'evocazione ebbe un esito imprevisto: il sacerdote esclamò che Plotino per demone aveva un dio. Inoltre, l'evocazione s'interruppe perché un amico che vi prendeva parte, preso da gelosia o da terrore, soffocò gli uccelli che teneva a scopo precauzionale (su questo episodio e sul misterioso ruolo degli uccelli, cfr. Dodds, 1951, trad. it. pp. 352-5). Infine, Porfirio narra che Plotino rifiutò categoricamente di seguire il discepolo Amelio nei suoi giri per i santuari durante i noviluni e le feste religiose, affermando che spettava agli dèi venire da lui, non a lui da loro. Porfirio chiosa: «*Ma quale pensiero lo spingesse a dire* parole così ardite, *noi stessi* non riuscimmo a capirlo, né osammo interrogarlo» (*Vita di Plotino*, 10, 36-38, trad. it. M. Casaglia, in Casaglia *et al.*, 1997, pp. 102-3, modificata nei corsivi; sui tre episodi, cfr. Brisson, 1982-92, vol. II). Quest'ultimo aneddoto è particolarmente notevole. Il verbo *megalegoréin* che usa Porfirio a proposito delle parole proferite da Plotino rivela lo sconcerto del discepolo (ivi, p. 255). L'atteggiamento di Plotino era percepito come singolare dagli stessi componenti della sua cerchia.

Simili osservazioni possono forse gettare un po' di luce sulla vicenda intellettuale di Plotino a Roma. Egli fu una personalità pienamente al corrente degli orientamenti politici e religiosi del tuo tempo, ma sostanzialmente distaccata rispetto a essi. Il pensiero di Plotino si colloca nella torre d'avorio di un filosofo intellettualista e piuttosto distante dalle vicende politiche e religiose circostanti. Se questo sia un bene o un male è difficile da giudicare: per noi è solo importante ricostruirne la posizione in modo corretto. Fu probabilmente Porfirio a invocare un più diretto coinvolgimento nelle vicende politiche e a dare al platonismo una marcata connotazione ideologica anticristiana.

4

Vettio Agorio Pretestato: aristocrazia romana, "culti orientali" e cristianesimo

di *Francesco Massa*

> Hic cum Praetextatus fecisset loquendi finem, omnes in eum adfixis vultibus ammirationem stupore prodebant: dein laudare hic memoriam, ille doctrinam, cuncti religionem, adfirmantes, hunc esse unum archanae deorum naturae conscium, qui solus divina et adsequi animo et eloqui posset ingenio (Macrobio, *Saturnali*, I, 24, 1).
>
> "Pretestato aveva finito di parlare. Tutti, con lo sguardo fisso su di lui, mostravano ammirazione con uno stupefatto silenzio. Poi uno si mise a lodare la sua memoria, l'altro la sua erudizione, tutti la sua religiosità, affermando che egli era il più profondo conoscitore dei segreti della teologia, il solo in grado di comprendere il culto divino e parlarne" (trad. it. Marinone, 1987, p. 305).

4.1
Una vita esemplare alla "fine del paganesimo"

Quando, tra il 420 e il 430, Macrobio compone i *Saturnali*, una sorta di enciclopedia del sapere filosofico, politico e teologico della tarda antichità costruita come un dialogo conviviale, l'autore latino sceglie come figura cardine della sua opera Vettio Agorio Pretestato, rappresentante dell'aristocrazia dell'antica capitale, membro del Senato, uomo di spicco della vita politica romana della seconda metà del IV secolo. Macrobio fa di Pretestato "il primo di tutte le cerimonie religiose" («sacrorum omnium praesul», *Saturnali*, I, 17, 1), lo dipinge come colui che meglio di chiunque altro conosce le questioni teologiche, le pratiche cultuali, il custode delle tradizioni religiose. L'immagine di Pretestato risplende nelle pagine dei *Saturnali* fino a prendere le sembianze di una figura quasi divina, tanto che l'autore arriva a definire la generazione prece-

dente alla sua come il "secolo di Pretestato" («saeculum Praetextati», *Saturnali*, I, I, 5).

Benché non possa essere utilizzata come una fonte storica neutrale a causa del suo intento edificante, la rappresentazione letteraria di Macrobio è un indizio della considerazione di cui godeva il senatore Pretestato tra gli intellettuali romani dell'inizio del V secolo. Nota per le sue molteplici cariche politiche e religiose, la figura di Pretestato è spesso assunta, nella bibliografia contemporanea, ad esempio paradigmatico del carattere aperto e inclusivo dei politeismi antichi, a fronte dell'esclusivismo professato dal monoteismo ebraico e poi cristiano. Come si cercherà di mettere in evidenza nelle pagine che seguono, le testimonianze sulla vita di Pretestato permettono di riflettere sulla complessità della vita religiosa della città di Roma, nella seconda metà del IV secolo, e di sottoporre a verifica alcune tesi che circolano in merito alla questione dei rapporti tra "paganesimo" e "cristianesimo" (Kahlos, 2002).

Già solo i termini cronologici della vita di Pretestato permettono di farsi un'idea del momento di transizione per la storia dell'impero da lui vissuto. Il senatore nacque a Roma tra il 314 e il 319, negli anni successivi all'editto di Galerio sulla libertà religiosa nelle province orientali (311), esteso poi a tutto l'Impero da Costantino e Licinio (313). La sua morte si data invece al 384, l'anno dell'*affaire* dell'altare della Victoria, tre anni dopo la promulgazione dell'editto di Tessalonica che attribuiva a una forma particolare di cristianesimo – quello professato dai vescovi di Roma e di Alessandria – il ruolo di sola religione ufficiale dell'Impero (CTh, XVI, I, 2). Pretestato ha dunque attraversato il secolo più ricco di avvenimenti per la storia delle relazioni tra pagani e cristiani e ha vissuto, in prima persona, alcune fasi della progressiva trasformazione religiosa dell'Impero.

Vettio Agorio Pretestato fa parte, con Quinto Aurelio Simmaco e Virio Nicomaco Flaviano, di quella che la critica ha spesso definito l'"ultima generazione pagana", vale a dire gli ultimi membri dell'aristocrazia romana ancora apertamente legati alla religione tradizionale all'interno di un impero in cui il cristianesimo occupava un posto sempre più importante (Cameron, 2011; Watts, 2015). Nell'affrontare lo studio della figura di Pretestato, il vantaggio è dato dalla quantità e dalla varietà di fonti a nostra disposizione per la ricostruzione della sua carriera: da un lato, le fonti letterarie che riguardano tanto gli autori della sua generazione (in particolare le lettere di Simmaco a Pretestato, ma anche le *Storie* di Ammiano Marcellino e le opere di Girolamo),

quanto quelli delle generazioni successive (i già citati *Saturnali* di Macrobio, ma anche l'opera dello storico pagano Zosimo); dall'altro, le fonti epigrafiche, soprattutto la lunga iscrizione funeraria in onore di Pretestato e di sua moglie Paolina, trovata sulla via che congiungeva il Foro romano al Campidoglio, il cosiddetto *clivus Capitolinus* (CIL, VI, 1779 = ILS, 259).

Nel corso della sua carriera, Pretestato ricoprì la maggior parte degli incarichi del *cursus honorum* politico-amministrativo. Dopo essere stato questore e pretore, entrò in Senato ed ebbe l'incarico di governatore, prima in Tuscia-Umbria («corrector Tusciae Umbriae»), e poi in Lusitania («consularis Lusitaniae»), probabilmente intorno alla metà del IV secolo. In seguito fu incaricato dall'imperatore Giuliano l'Apostata di esercitare la funzione di governatore dell'Acaia con funzioni di proconsole («proconsul Achaeae», Ammiano Marcellino, *Storie*, XXII, 7, 6, e CIL, VI, 1777, 1778 e 1779). In quanto proconsole, è possibile che Pretestato abbia giocato un ruolo nella difesa dei culti tradizionali dell'Impero. Nel settembre del 364, gli imperatori Valentiniano I e Valente promulgarono un editto che si prefiggeva di vietare le "preghiere nefaste" («nefarias preces»), i "riti magici" («magicos apparatus») e i "sacrifici funesti" («sacrificia funesta») (CTh, IX, 16, 7), continuando la progressiva restrizione nei confronti dei culti tradizionali, iniziata con gli editti dei figli di Costantino. Tuttavia, secondo lo storico Zosimo, vissuto nel V secolo, Pretestato utilizzò con successo la propria influenza presso la corte imperiale per impedire che la legge fosse applicata nei territori dell'Acaia, dove esercitava la sua carica di proconsole, e per permettere che i "santissimi culti misterici" (*hagiotata mysteria*) continuassero a essere celebrati secondo la tradizione (Zosimo, *Storia nuova*, IV, 3, 3).

Tra il 367 e il 368 Pretestato divenne prefetto della città di Roma («praefectus Vrbi»), carica di grande potere e rilevante prestigio che comportava la presidenza del Senato, la gestione dell'amministrazione, il controllo dell'ordine pubblico, il grado più alto della giustizia, l'organizzazione delle feste e dei giochi nella città eterna. Il potere del prefetto era notevolmente aumentato da quando gli imperatori avevano lasciato Roma e risiedevano in altre città dell'Impero. In seguito, dopo un quindicennio privo di incarichi pubblici, almeno a nostra conoscenza, nel 384 Pretestato assunse il ruolo di prefetto del pretorio dell'Italia, dell'Africa e dell'Illirico («praefectus praetorii Italiae, Illyrici et Africae», CIL, VI, 1778): si trattava della funzione amministrativa più elevata della parte occidentale dell'Impero. La nomina, da parte

dell'imperatore Valentiniano II, faceva di Pretestato il rappresentante del potere imperale nelle province occidentali. Infine, in quello stesso anno, a coronamento della sua carriera nell'amministrazione dell'Impero, Pretestato venne nominato console per l'anno successivo, ma morì prima di poter assumere la prestigiosa carica: tre relazioni di Simmaco, inviate agli imperatori Valentiniano, Teodosio e Arcadio, hanno come oggetto il triste evento del 384 (*Relazioni*, X-XII).

4.2 L'aristocrazia romana del IV secolo tra pagani e cristiani

Compresa tra la metà del IV secolo e il 384, la carriera politica di Pretestato dovette confrontarsi con i cambiamenti della politica religiosa degli imperatori cristiani. La "conversione" al cristianesimo dei senatori nel corso del IV secolo è un argomento dibattuto e controverso: secondo Agostino, "quasi tutta la nobiltà romana" («tota fere Romana nobilitas») era pagana alla metà del IV secolo (*Confessioni*, VIII, 2, 3); e, secondo Ambrogio, nel 384 i senatori cristiani rappresentavano la maggioranza in Senato, nonostante quelli pagani conservassero una certa influenza (*Lettere*, XVII, 9-10). Sebbene non si possa negare una progressiva adesione al cristianesimo da parte dell'*élite* dell'Impero, anche o soprattutto come effetto della legislazione imperiale antipagana, deve essere sottolineato come la cosiddetta "cristianizzazione" dell'aristocrazia romana non possa essere rappresentata quale fenomeno omogeneo che procede inesorabile verso la "vittoria" cristiana (Brown, 1995). Per comprendere la complessità del processo, è sufficiente leggere il contenuto delle leggi promulgate dagli imperatori tra il 381 e il 396 contro il reato di "apostasia" (CTh, XVI, 7, 1-6) che permettono di riflettere sull'esistenza di conversioni nei due sensi, dal paganesimo al cristianesimo e viceversa.

In questo contesto, dunque, è opportuno prestare molta attenzione alla natura dei rapporti intercorsi tra pagani e cristiani nella seconda metà del IV secolo e occorre domandarsi quali cambiamenti comportasse la conversione al cristianesimo nell'esercizio degli incarichi senatoriali. Sappiamo, per esempio, che alcuni cristiani conservavano le funzioni sacerdotali della religione tradizionale (CTh, XII, 1, 112: giugno 386); d'altronde gli stessi imperatori cristiani avevano mantenuto il titolo di *pontifex maximus* fino al 382 (Saggioro, 2005). Non bisogna dimen-

ticare che, ancora alla fine del IV secolo, la distinzione delle identità religiose era molto meno rigida di quanto si possa immaginare e soprattutto di quanto gli autori cristiani, desiderosi di tracciare le frontiere tra "paganesimo", "ebraismo", "cristianesimo", si siano sforzati di spiegare nelle loro opere apologetiche e polemiche (Massa, 2017). Nonostante i cambiamenti anche profondi nell'organizzazione imperiale, ancora nel decennio dal 380 al 390 molti senatori e uomini politici pagani occupavano ruoli di grande prestigio nell'organigramma imperiale: oltre a Pretestato, si possono citare Quinto Aurelio Simmaco, che era stato nominato prefetto del pretorio e che guidò la rivolta dei senatori pagani contro la rimozione dell'altare della Victoria; Nicomaco Flaviano, anch'egli prefetto del pretorio e in seguito questore della corte imperiale (*quaestor intra muros*) a Costantinopoli, durante il regno di Teodosio e fino al sostegno dato all'usurpazione di Eugenio (nel 394); Temistio, maestro di retorica e filosofia, nominato senatore, console e, infine, prefetto della città di Costantinopoli.

Detto questo, è opportuno evitare una lettura troppo irenica dei rapporti tra pagani e cristiani: tensioni, conflitti, scontri si verificarono senza dubbio anche a Roma, soprattutto nella seconda metà del secolo. L'arrivo al potere di imperatori favorevoli all'una o all'altra forma di cristianesimo non comportò l'abrogazione immediata della religione tradizionale come religione di stato: l'imperatore restava, al di là della propria appartenenza religiosa, *pontifex maximus* e le feste e le cerimonie religiose tradizionali continuavano a essere celebrate. Tuttavia, tra gli altri provvedimenti, nel dicembre 364 gli imperatori Valentiano e Valente, che pure avevano inaugurato il loro regno con un editto che concedeva ai cittadini dell'Impero di seguire liberamente la loro religione (in un editto non conservato, ma citato in CTh, IX, 16, 9: «unicuique, quod animo inbibisset, colendi libera facultas tributa est», "a ciascuno è data la libera facoltà di praticare ciò che il proprio animo ha adottato"; Ammiano Marcellino, *Storie*, XXX, 9, 5), eliminarono i redditi e le proprietà che Giuliano l'Apostata aveva restituito ai templi pagani (CTh, V, 13, 3). Non si era ancora dinanzi all'abolizione del culto tradizionale ma, certamente, le precarie condizioni economiche influenzavano il buon svolgimento della *religio Romana*. Poco più tardi, nel 382, Graziano rifiutò la carica di *pontifex maximus*, abolendo di fatto il legame privilegiato che esisteva tra l'imperatore e la religione tradizionale romana, ed eliminò i privilegi giuridici e fiscali del clero pagano. Nonostante questi provvedimenti i culti pagani continuavano

a essere celebrati, almeno fino al febbraio del 391 quando i sacrifici e tutte le altre pratiche rituali pagane vennero aboliti ufficialmente (CTh, XVI, 10, 10). In questo periodo, la manutenzione e il restauro degli edifici religiosi dipendeva ormai dalla generosità dei senatori: ancora nel 394 e nel 400 nel Foro romano furono ristrutturati rispettivamente il tempio di Vesta e il tempio di Saturnus, ma solo per iniziativa privata.

In quanto prefetto della città, Pretestato dovette occuparsi anche di gestire i rapporti tra i diversi gruppi di cristiani presenti a Roma: negli anni 366-67, il suo intervento fu determinante per risolvere i conflitti scoppiati all'interno della comunità cristiana a seguito della sua decisione di appoggiare il vescovo Damaso contro Ursino che era stato, a sua volta, eletto vescovo della città. Prima dell'intervento di Pretestato gli scontri erano degenerati in violenti episodi che portarono alla morte di decine e decine di cristiani (Ammiano Marcellino, *Storie*, XXVII, 3, 12-13). È possibile ipotizzare, anche se la questione rimane aperta, che la nomina imperiale a prefetto del pretorio di Pretestato sia stata decisa sulla base dell'estraneità del senatore agli scontri tra i diversi gruppi cristiani. In ogni caso, l'appoggio offerto a Damaso permise a Pretestato di poter contare sul sostegno del vescovo di Roma in un'altra vicenda verificatasi alcuni anni dopo: nel 384, in qualità di prefetto del pretorio, il senatore pagano aveva ottenuto la promulgazione di un decreto imperiale che consentiva a Simmaco, *praefectus Vrbi*, di proteggere i templi pagani dalle spoliazioni e dalle distruzioni dei cristiani. Negli ambienti della corte Simmaco fu accusato di utilizzare il proprio potere per perseguitare e imprigionare i cristiani, ma le accuse furono respinte anche grazie all'intervento di Damaso che testimoniò in favore del prefetto e, di conseguenza, anche del prefetto del pretorio. Una vicenda, quest'ultima, che potrebbe confermare l'esistenza di un'"alleanza" tra Pretestato e Damaso (Kahlos, 2002), ma che soprattutto dimostra chiaramente che i cristiani non costituivano un gruppo o una comunità religiosa unica e coerente e che le loro divisioni condizionavano anche le scelte degli uomini politici pagani.

4.3
Il cumulo delle cariche religiose

Questi episodi della vita di Pretestato sono essenziali per gettare una nuova luce sui rapporti tra i vari gruppi religiosi della Roma del IV se-

colo. Le dinamiche che si erano definite tra gli appartenenti alle diverse fazioni sono più complesse di quanto spesso si voglia far credere e oscillavano tra fasi di conflitto e parentesi di collaborazione politica. Ma questi episodi sono importanti anche per comprendere l'esperienza politica e religiosa di Pretestato, così come è presentata nelle iscrizioni funerarie che ci sono pervenute. È in questa prospettiva di una carriera politica esemplare, esercitata nell'amministrazione di un impero in piena trasformazione, che va interpretata e compresa l'impressionante collezione di cariche religiose nella vita del senatore. Le fonti testimoniano la partecipazione di Pretestato a moltissimi culti del mondo greco-romano, tanto come iniziato quanto con funzione sacerdotale. Sono soprattutto le iscrizioni a informarci della ricchezza degli incarichi religiosi ricoperti dal senatore dal momento che, dopo la sua morte, furono erette alcune statue onorarie nel Foro romano alle quali alcune delle iscrizioni rinvenute (CIL, VI, 1778 e 1779) potrebbero essere collegate.

Nel 1750 fu ritrovata a Roma, lungo il *clivus Capitolinus*, una base di marmo che portava iscritto sui quattro lati il *cursus honorum* di Pretestato e tre carmi funerari in onore del senatore e della sua sposa, Paolina, composti in senari giambici (CIL, VI, 1779 = ILS, 1259); la fronte della base fornisce le seguenti informazioni sulla vita e il "*cursus honorum*" della coppia:

D(is) M(anibus) Vettius Agorius Praetextatus / augur p[o]ntifex Vestae / pontifex Sol[is] quindecemvir / curialis Herc[u]lis sacratus / Libero et Eleusiniis hierophanta / neocorus tauroboliatus pater patrum in [r]e publica vero / quaestor candidatus / pr(a)etor urbanus / corrector Tusciae et Vmbriae / consularis Lusitaniae / proconsule Achaiae / praefectus Vrbi / legatus a senatu missus V / praefectus praetorio II Italiae / et Illyrici, consul ordinarius / designatus. [...] Et Aconia Fabia Paulina c(larissima) f(emina) / sacrata Cereri et Eleusiniis / sacrata apud (A)eginam Hecatae / tauroboliata hierophanta.

"Agli dèi Manes, Vettio Agorio Pretestato, augure, pontefice di Vesta, pontefice di Sol, quindecemviro, curiale di Hercules, iniziato a Liber e ierofante eleusino, neocoro, tauroboliato, *pater patruum*. Per lo Stato, in verità, candidato alla carica di questore, prefetto urbano, governatore della Tuscia e dell'Umbria, consolare della Lusitania, proconsole dell'Acaia, prefetto della città, delegato dal Senato per cinque volte, prefetto del pretorio dell'Italia e dell'Illirico, console ordinario designato. [...] E Aconia Fabia Paolina, donna illustre, iniziata a Ceres e ai misteri eleusini, iniziata all'Hecate di Egina, tauroboliata, ierofante".

Già a prima vista l'elenco risulta essere sorprendente, soprattutto se si confronta con le iscrizioni tradizionali dell'aristocrazia romana del II-III secolo. Ma, a scanso di equivoci, va detto fin da subito che il caso di Pretestato non è un *unicum* nell'ambito dell'aristocrazia romana dell'epoca: un esempio simile di cumulo delle cariche religiose si può trovare anche per Alfenio Ceionio Giuliano Camenio, uomo politico romano (per esempio CIL, V, 1675 = CIMRM, 516, e ILS, 1264 = CIMRM, 206) o per Tito Flavio Vibanio, politico di Leptis Magna (IRT, 567 e 568), le cui iscrizioni confermano come, nella tarda antichità, si potessero riunire nel testo di una sola epigrafe le funzioni religiose e le iniziazioni ai culti misterici.

Il testo che riguarda Pretestato è chiaramente suddiviso in due sezioni: nella prima sono elencate le cariche religiose (ll. 3-8), nella seconda si leggono gli incarichi politici (ll. 9-18). Le ultime righe sono dedicate al percorso rituale di Paolina, su cui torneremo più avanti. Tuttavia, non bisogna dimenticare che nel mondo romano le cariche sacerdotali non erano percepite come diverse dalle cariche politiche e amministrative: nella pratica epigrafica si elencavano prima gli onori riguardanti il mondo degli dèi e poi quelli riguardanti il mondo degli uomini. Va notato che, nell'ordine degli onori religiosi definito dall'iscrizione, esiste una ripartizione tra le cariche della religione civica e quella dei culti stranieri. Pretestato è, innanzitutto, augure (*augur*), vale a dire un sacerdote che ha il compito di interpretare i presagi contenuti nei fenomeni naturali; a questa prima carica generica della religione romana, ne seguono altre, più specificamente legate a un ambito cultuale. L'aristocratico è sacerdote del culto di Vesta (*pontifex Vestae*) e di Sol (*pontifex Solis*): faceva quindi parte di quei collegi sacerdotali importanti, di cui il primo più antico, mentre il secondo, voluto dall'imperatore Aureliano nel 274 al momento dell'introduzione del culto di Sol come culto ufficiale dell'Impero, era di più recente formazione. Inoltre era membro di un altro importante collegio sacerdotale, quello dei *quindecemviri sacris faciundis*, che erano dediti all'interpretazione dei *Libri sibillini* e si occupavano dei culti di origine non romana, ad esempio il culto della Mater Magna. Questa carica serve da punto di congiunzione tra le cariche tradizionali e quelle che richiedevano un percorso iniziatico. Nelle righe successive dell'iscrizione, infatti, si trovano le funzioni legate ai cosiddetti "culti misterici". Prima di tutto, Pretestato è *curialis Herculis*, una funzione non del tutto chiara (un sacerdote o un membro di un'associazione) che rinvia in ogni caso al

culto di una divinità che aveva assunto grande importanza nell'età imperiale, in virtù dell'associazione di molti imperatori alla figura del figlio di Iuppiter e della reinterpretazione fatta dallo stoicismo di questo eroe divinizzato (per esempio Seneca, *Sulla costanza del saggio*, 2, 1). È poi definito come iniziato al dio Liber (*sacratus Libero*) e ierofante dei culti misterici di Eleusi (*Eleusiniis hierophanta*). Infine, si ricorda che Pretestato aveva ricevuto la carica di amministratore di un tempio (*neocorus*) nell'ambito del culto di Isis e Serapis, era stato sottoposto al rito del taurobolio in occasione del culto di Cybele (*tauroboliatus*) e aveva raggiunto il più alto grado dell'iniziazione mitriaca con il titolo di *pater patrum*.

All'iscrizione appena esaminata se ne può affiancare un'altra, che conferma e completa l'elenco delle cariche religiose ricoperte da Pretestato. Si tratta di una base di marmo rinvenuta sul Celio e datata al 1° febbraio del 387 (CIL, VI, 1778 = CIMRM, 420), quindi tre anni dopo la morte del senatore:

Vettio Agorio Praetextato v(iro) c(larissimo) / pontifici Vestae / pontifici Soli(s) / quindecemviro / auguri / tauroboliato / curiali / neocoro / hierofantae / patri sacrorum / quaestori / candidato / praetori urbano / conrectori Tus/ciae et Vmbriae / consulari / Lusitaniae / proconsuli / Achaiae / praefecto Vrbi / praef(ecto) praet(orio) II / Italiae et Illyrici / consuli / designato.

"A Vettio Agorio Pretestato, uomo illustre, pontefice di Vesta, pontefice di Sol, quindecemviro, augure, tauroboliato, curiale, neocoro, ierofante, *pater* dei riti sacri, candidato alla carica di questore, pretore urbano, governatore della Tuscia e dell'Umbria, consolare della Lusitania, proconsole dell'Acaia, prefetto della città, prefetto del pretorio dell'Italia e dell'Illirico, console designato".

L'elenco presenta poche variazioni: manca il riferimento all'iniziazione al culto di Liber e le funzioni nei culti di Hercules e di Ceres eleusina possono soltanto essere ipotizzate sulla base dell'iscrizione precedente, visto che questo testo si limita a citare i termini *curialis* e *hierophanta*. Rispetto all'altra epigrafe, dal punto di vista dell'organizzazione dell'iscrizione non si notano differenze rilevanti nell'ordine della menzione delle cariche; anche qui, infatti, le cariche relative ai culti tradizionali precedono quelle che fanno riferimento ai "culti orientali". Se le fonti letterarie insistono soprattutto sulla sapienza di Pretestato, sulla sua virtù e sulla gloria degli incarichi politici che aveva ricevuto nel corso

della sua vita, le iscrizioni mettono chiaramente in evidenza la volontà di presentare la sua figura come quella di un uomo che aveva percorso tutte le fasi del *cursus honorum* del tempo e che aveva officiato da protagonista tutti i culti tradizionali del mondo romano.

4.4
Una vita di coppia tra pietà, iniziazioni e immortalità

Nell'iscrizione funeraria trovata lungo *clivus Capitolinus* alla personalità di Pretestato è associata quella della moglie, che era stata probabilmente la promotrice della base in marmo e del suo contenuto. Paolina s'inserisce nella stessa logica di presentazione, e in parte di ostentazione, degli onori religiosi ricevuti nel corso della vita. Nella lista della matrona, però, l'obiettivo è soprattutto quello di attestare la partecipazione ad alcune pratiche rituali e pertanto di testimoniare, segnalando un titolo, il grado ottenuto a seguito di quelle celebrazioni. Paolina è prima di tutto consacrata a Ceres e ai misteri eleusini («sacrata Cereri et Eleusiniis»); è stata iniziata ai misteri di Hecate officiati sull'isola di Egina, non lontano da Atene («sacrata apud (A)eginam Hecatae»); come il suo sposo, si era sottoposta al rito del taurobolio nell'ambito dei culti della Mater Magna, al punto da ricevere il titolo di *taurobo-liata*; infine – ed è la sola indicazione di un sacerdozio, per quanto l'iscrizione non permetta di determinare il contesto cultuale di riferimento – aveva ottenuto il titolo di ierofante.

Il seguito dell'iscrizione riporta tre carmi funerari costruiti come una *laudatio* nei confronti della coppia di sposi, dove Pretestato e Paolina vengono celebrati per le loro virtù pubbliche. In questi versi Paolina rappresenta la sposa perfetta che, "pur mettendo suo marito prima di se stessa" («sibi maritum praeferens»), non dimentica di mettere "Roma prima del suo uomo" («Romam viro»); una donna "complice della verità e della castità, devota nei templi e amica delle potenze divine" («veri et castitatis conscia, dicata templis atq(ue) amica numinum»), "riservata, fedele, pura nella mente e nel corpo, generosa con tutti, utile per la sua casa" («pudens fidelis pura mente et corpore / benigna cunctis utilis penatibus»). Insomma, l'immagine di tutte le *virtutes* che la società tradizionale romana chiedeva alle matrone dell'aristocrazia, e non solo. Ma l'elogio di Paolina è, ovviamente, l'occasione per esaltare la figura di Pretestato, che illumina la sua "terra natale, il Senato e

la sposa per la probità della mente, per il comportamento e gli studi" («patriam senatum coniugemq(ue) inluminas / probitate mentis moribus studiis simul»).

Al di là di questa serie di sperticati elogi, per lo più convenzionali in componimenti di tal genere, ben più interessanti sono i versi dedicati al rapporto tra Pretestato e le iniziazioni:

tu pius m<y>stes sacris / teletis reperta mentis arcano premis / divumque numen multiplex doctus colis / sociam benigne coniuge nectens sacris / hominum deumque / consciam ac fidam tibi [...]. / Tu me marite disciplinarum bono / puram ac pudicam sorte mortis eximens / in templa ducis ac famulam divis dicas (ll. 13-24).

"Tu, pio, in quanto iniziato, trattieni nei luoghi segreti del tuo animo ciò che scopristi nelle sacre iniziazioni, tu, dotto, veneri la potenza multiforme degli dèi, legando alle cerimonie sacre, da sposo generoso, la tua compagna, complice degli uomini e degli dèi e a te fedele [...]. Tu, o marito mio, sottraendomi, pura e casta, al destino di morte con la bontà della tua conoscenza, conducimi ai templi e dedicami agli dèi come loro serva".

Due aggettivi qualificano la personalità di Pretestato, *pius* e *doctus*: il primo fa riferimento alla dimensione religiosa e il secondo a quella filosofica. Pretestato è l'esempio del *mystes*, dell'iniziato che conosce i segreti dei culti misterici, ma non ne fa parola per rispettare il sacro vincolo del silenzio; è in questa condizione particolare che si preoccupa di far accedere anche Paolina alle pratiche misteriche. Che le iniziazioni potessero essere un affare di coppia lo mostra molto bene la *Consolazione alla moglie* di Plutarco, scritta all'inizio del II secolo in occasione della perdita della loro figlia, morta in tenera età: in un passo della lettera, che si inserisce nel genere letterario della *consolatio*, Plutarco fa riferimento alle "formule misteriche" (*tà mystikà symbola*) la cui conoscenza è condivisa dalla coppia di sposi (*Consolazione alla moglie*, 10, 611d). Tuttavia, nell'iscrizione romana, Paolina attribuisce tutto il merito delle sue iniziazioni al marito, come se lei stessa non avesse potuto accedere a questo percorso senza l'aiuto e la guida di Pretestato.

L'epigramma si chiude sulla consapevolezza di Paolina di potersi riunire al suo sposo, dopo la morte: «Tamen felix tua / quia sum fuique postque mortem mox ero» (ll. 40-41: "Tuttavia sono felice, poiché sono tua, fui tua e presto, dopo la morte, sarò tua"), due versi che sono stati interpretati come la prova di una credenza nell'immortalità dell'a-

nima, poiché Paolina sembra convinta di poter incontrare di nuovo Pretestato e continuare la sua vita con lui. Si tratta di un'espressione non comune che potrebbe essere letta alla luce della competizione tra pagani e cristiani: a fronte di un grande investimento teologico da parte degli autori cristiani sull'immortalità e sulla vita dopo la morte, l'iscrizione di Paolina potrebbe essere una risposta in chiave misterica e filosofica alla diffusione delle dottrine cristiane (Kahlos, 2002). Quello che è certo è che gli autori cristiani, in concomitanza con la morte di Pretestato, si sono immediatamente preoccupati di affermare che al grande uomo politico romano non era stato riservato un destino glorioso nell'Aldilà. In una delle sue lettere, Girolamo evoca chiaramente la figura di Pretestato e la confronta con quella di Lea, una donna considerata santa dalla chiesa: nella rappresentazione dell'autore cristiano il senatore non è ricoperto di onori come in vita, anzi vive nel lutto e senza consolazione (*Lettere*, 23, 3: «Nunc desolatus est, nudus, non in lacteo caeli palatio, ut uxor conmentitur infelix, sed in sordentibus tenebris continetur», "Ora è abbandonato, nudo, non nel palazzo latteo del cielo, come immagina la sposa infelice, ma è imprigionato nelle ignobili tenebre"). La testimonianza di Girolamo è il segno di un interesse molto acceso intorno alla figura di Pretestato e soprattutto intorno alla conservazione della sua memoria dopo la sua morte.

4.5
La carriera di Pretestato come specchio della religione tradizionale romana

Il testo di queste iscrizioni è la prova che la partecipazione a queste distinte pratiche rituali non costituiva un problema nella mentalità politeistica dell'epoca. Ma non si può escludere che l'esaltazione del cumulo delle cariche religiose sia da intendersi come un segno dei tempi difficili per i culti tradizionali dell'Impero: a fronte di una legislazione imperiale che continuava nell'opera di restringimento delle libertà religiose dei pagani, un uomo politico dell'importanza di Pretestato, modello di un tempo e di una Roma che stava lentamente ma drasticamente mutando, poteva essere indicato come esempio della tendenza aperta e inclusiva della religione tradizionale dell'Impero. Quasi che, in qualche modo, la moltiplicazione delle cariche religiose fosse l'equivalente pubblico (nel senso di visibile a coloro che percorrevano la strada tra il Foro e il

Campidoglio o che si recavano sul Celio) alla concezione letteraria e filosofica espressa da Simmaco nella sua relazione letta davanti all'imperatore Valentiniano II e ai suoi collaboratori, alla corte di Milano, nel 384 (anno della morte di Pretestato). Nelle famose pagine in cui questo strenuo difensore del *mos maiorum* difende il ruolo dell'altare della Victoria e ne chiede la ricollocazione nell'aula del Senato, si legge la celebre dichiarazione sulle molteplici vie che portano alla conoscenza del mistero divino: «Vno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum» (*Relazione*, III, 10: "Non si può giungere a un così grande mistero per una sola via").

Si sostiene spesso che le iscrizioni relative a Pretestato siano la prova del "sincretismo" tipico della religione romana della Tarda Antichità, un sincretismo cioè che arriverebbe al suo culmine nel periodo dello scontro con il cristianesimo e che non sarebbe altro che l'estremo tentativo pagano di far fronte alla trionfale avanzata del cristianesimo. Però è opportuno rilevare che, da un punto di vista concettuale, la categoria di sincretismo non è esente da problemi poiché tutte le religioni, come tutte le culture, sono il prodotto di un processo sincretistico dato che non esistono religioni pure e incontaminate, se non secondo una concezione teologica della religione stessa (Xella, 2009).

Da un punto di vista storico, inoltre, bisogna rilevare che, per quanto le coabitazioni religiose dell'età imperiale avessero portato i diversi culti a influenzarsi a vicenda, non si deve immaginare che questi ultimi avessero perso le loro specifiche e singole identità; anzi, sappiamo che i vari culti del mondo greco e romano potevano anche essere in competizione tra loro, in quello che è stato definito come un «mercato delle religioni» (North, 1992). Per comprendere il cumulo delle cariche religiose, la metafora del "mercato delle religioni" è sicuramente efficace, sebbene occorra mantenere una certa prudenza nell'estendere al mondo antico una categoria contenente al proprio interno un presupposto tipico dell'età moderna, vale a dire il concetto di "libera scelta religiosa" degli individui, affermatosi soltanto in seguito alle guerre di religione nell'Europa della prima metà del Seicento.

Si è spesso affermato, inoltre, che il proliferare dei "culti orientali" e dei culti misterici nella Tarda Antichità fosse legato al declino della *religio Romana* tradizionale e che le ragioni fossero da identificare nell'assenza di prospettive escatologiche e di un rapporto diretto tra il fedele e la divinità. Si tratta di una questione che lascia intravedere una visione teologica e cristianocentrica, secondo la quale la diffusione dei

"culti orientali" avrebbe preparato l'arrivo e il trionfo del cristianesimo. A questo proposito basti pensare al successo del paradigma interpretativo proposto da Franz Cumont nelle *Religions orientales dans le paganisme romain*, pubblicato per la prima volta, a Parigi, nel 1906: nel volume si legge che la religione tradizionale dell'Impero era malata, in declino e incapace di offrire una risposta adeguata alle necessità dei fedeli e che solo le "religioni orientali" rispondevano alle aspirazioni degli uomini dell'epoca; per questo motivo solo questi culti erano i veri rivali del cristianesimo (cfr. Bonnet, Van Haeperen, 2006, pp. XI-LXXIV). In realtà, le iscrizioni di Pretestato mostrano la vitalità della religione romana, anche quando la scena politica dell'Impero non era favorevole alla pratica dei culti tradizionali, dal momento che questi si inserisce nella tradizione politeista romana, priva di quei confini rigidi, imposti dalla nozione di "identità religiosa" di origine cristiana (Massa, 2016); eppure, in tale continuità con il passato e il *mos mairoum* si può cogliere anche il segno dei tempi nuovi, l'orgoglio di appartenere a un mondo che stava mutando, la volontà di rivendicare gli onori politici e religiosi. Non a caso, infatti, siamo in un contesto funerario e privato, dove si celebrano le virtù del defunto. Dal 377, infatti, e cioè da quando su proposta del Senato era stata eretta una statua in onore di Lucio Aurelio Asiano Simmaco, padre di Quinto Aurelio Simmaco, nel Foro di Traiano, nessuna celebrazione pubblica (cioè finanziata con i soldi dello Stato) era stata attribuita a un sacerdote pagano (Orlandi, 2011). Nessun'altra celebrazione pubblica sarà più offerta a un rappresentante della religione tradizionale dell'Impero negli anni successivi.

5

Iuppiter Dolichenus e i militari tra Celio ed Esquilino

di *Ennio Sanzi*

5.1
Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus: un dio "orientale"

Caratterizzata com'è da incontri casuali, volontari o subiti fra popoli, singoli uomini e visioni del mondo diverse, la religiosità ellenistico-romana si connota per il fenomeno della nascita di originali coabitazioni culturali e di "nuove" soluzioni religiose e antropologiche (Ensoli, La Rocca, 2000; Bonnet, Rüpke, Scarpi, 2006; Bricault, Bonnet, 2013; La Rocca, Parisi Presicce, Lo Monaco, 2015; Nagel, Quack, Witschel, 2017; tutti con ampia bibliografia). Il lavoro dello storico delle religioni, allora, sarà quello di stabilire di volta in volta le diverse cifre che a tali realtà, colte nel loro divenire, risultino sottese.

Un caso esemplificativo del mutato "spirito dei tempi" è quello rappresentato dalla comparsa di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus a Roma e nei territori dell'Impero; una divinità di lontana ascendenza hittito-hurrita che vedrà nella propria assimilazione dialettica allo Iuppiter per antonomasia dell'*Vrbs caput mundi* il naturale *do ut des* posto a garanzia del culto a lui riservato e delle "attese" dei suoi fedeli. Infatti, nonostante Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus occupi un posto di primo piano nelle dediche a lui rivolte *pro salute imperatoris*, non c'è motivo di credere che la devozione nei confronti di questa divinità abbia modificato il contenuto e la portata della religione imperiale e che, nonostante sia proprio durante la dinastia dei Severi che si moltiplicano le consacrazioni *in honorem domus divinae*, le cosiddette "divinità orientali" non hanno mai conosciuto un'esclusività in tal senso: di tutti gli dèi invocati per la *salus* degli imperatori è sempre Iuppiter Optimus Maximus a godere di un ruolo di preminenza sia per qualità che per quantità di attestazioni (Turcan, 1978).

FIGURA 5.1
Bronzetto di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus

Fonte: Speidel (1978, controfrontespizio).

Benché il canone iconografico in forza della posizione stante su di un toro in marcia, l'ostendere la bipenne e il fascio di folgori e l'indossare il berretto frigio lascino ben intendere come le radici della nostra divinità affondino nel retroterra più che millenario dell'Anatolia, l'abbigliamento da ufficiale romano, in particolare la corazza a lambrecchini e il mantello da *imperator*, permettono di coglierne l'avvenuta romanizzazione (Merlat, 1951; 1960; CCID; Blömer, Winter, 2012; Sanzi, 2013), come ben si evidenzia in un bronzetto (h. 0,32 m) rinvenuto a Mauer an der Url (Merlat, 1951, 149 = CCID, 291) (FIG. 5.1).

Questo millenario "dio della tempesta" anatolico (e allo stesso tempo uno dei diversi Baal locali legati a una specifica realtà territoriale), sul quale erano già intervenute la dotta speculazione astrale dei Caldei, il riformismo della religione persiana, la capacità di coesione dell'ellenismo, la volontà politica di Antioco di Commagene (69-36 a.C.) (Merlat, 1960, pp. 52-98; Blömer, 2012, con ampia bibliografia),

in forza dell'*interpretatio Romana* ha finito per distinguersi tra le altre divinità di origine siro-commagenica che nei primi secoli della nostra èra si attestano nell'*Vrbs* (Calzini Gysens, 1997; Fowlkes-Childs, 2011, *non vidi*; cfr. CAP. 14) come nell'*orbis Romanus* a seguito dei complessi spostamenti che vedono soldati, schiavi, liberti, imprenditori e funzionari muoversi da un capo all'altro del mondo imperiale romano, e grazie anche all'annessione della Commagene avvenuta per opera di Vespasiano nel 72 d.C. Il momento di maggior successo del culto coincide con il periodo che va da Commodo ad Alessandro Severo, e cioè dal 180 al 235, ma testimonianze epigrafiche e iconografiche rinvenute in tutto l'Impero permettono di cogliere gli estremi della storia del culto dolicheno in un arco di tempo che va dai primi anni del II secolo almeno alla seconda metà del III. Questa divinità di antica ascendenza hittito-hurrita durante i primi secoli della nostra èra conoscerà un ragguardevole successo e si affermerà su buona parte della realtà imperiale romana, non solo in quanto dio "militare" capace di proteggere i soldati fino a condurli al trionfo, ma anche perché avvertito quale latore e garante di una *salus* tutta intracosmica con annessa prosperità in forza del suo essere *omnipotens* ed *aeternus* e, pertanto, solido custode delle leggi che regolano il grande cosmo del quale egli stesso è *conservator*.

Da diversi luoghi di Roma provengono testimonianze di rilievo in merito alla diffusione del culto dolicheno *in loco* e alla qualità delle attese rivolte al dio da Doliche da devoti di origine non esclusivamente orientale. Oltre al noto santuario sull'Aventino (cfr. CAP. 13), infatti, devono esserne ricordati almeno uno sul Celio, nel luogo in cui sorgevano le due caserme degli *equites singulares Augusti* (la prima presso l'odierna via Tasso, la seconda presso il Laterano), e un altro sull'Esquilino, collegato alla caserma della *cohors II vigilum* presso il margine meridionale dell'attuale piazza Vittorio (Bellelli, 1997a, pp. 315-21); alla luce della loro prossimità alle caserme ricordate, entrambi sono considerati luoghi di culto frequentati soprattutto da militari. Considereremo alcune testimonianze attribuibili ai due santuari e oltremodo significative per quanto riguarda la sensibilità religiosa dei loro frequentatori. Vedremo, fra altro, come alcune scelte devozionali richiamino quelle dei frequentatori del *Dolocenum* sull'Aventino, ulteriore dimostrazione della polisemanticità delle prerogative di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus e della "duttilità" dello stesso nel venire incontro ai bisogni di comunità o singoli devoti tanto militari che ci-

vili; va da sé che tale "versatilità" debba essere intesa quale indice della ricordata poliedrica *potestas* del nostro dio così capace di confortare realtà sociali distinte, ognuna con bisogni specifici, proprio perché dotato di un potere sommo che gli permette di reggere il cosmo intero.

5.2 La devozione "militare" dolichena sul Celio

Nei pressi della Scala Santa è stato rinvenuto un altare di marmo (h. 0,85 m, l. 0,38 m, p. 0,24 m) posto da Quinto Marcio Artemidoro, *medicus castrorum*, in onore di Iuppiter Dolichenus per la *salus* dell'intera unità degli *equites singulares Augusti* (Merlat, 1951, 238 = Speidel, 1978, 16 = CCID, 418 = Zappata, 1997, 36). A prescindere dal riuscire a comprendere se il dedicante sia un militare o un civile (per lo *status quaestionis*, cfr. Zappata, 1997, 36), il fatto che questi si autodefinisca *medicus castrorum* e che invochi la *salus* dell'intera unità degli *equites* sembra ben sottolineare tanto l'ambito professionale quanto una compattezza di intenti che ben si attaglia a un ambito militare quale è quello del nostro *Dolocenum*. In forza della mancanza di una qualsiasi dimensione escatologica inerente il culto di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus la *salus* qui richiesta deve essere intesa (come sempre nel panorama religioso dolicheno) quale ottenimento, ri-ottenimento e mantenimento di uno stato di benessere psicofisico e non come un desiderio di salvezza oltremondana. È palese quanto in una visione del genere il nostro dedicante finisca con l'assurgere a un ruolo di primo piano: lui che da *medicus* contribuisce alla *bona salus* dei cavalieri finisce quasi con l'ergersi a tramite fra il *numerus* degli stessi e Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus che di questa *bona salus* è il garante. Benché l'iscrizione sia da datarsi in un arco di tempo che va dall'impero di Marco Aurelio, limitatamente agli anni 161-80 (coreggenza di Marco Aurelio e Lucio Vero, 7 marzo 161-gennaio/febbraio 169; coreggenza di Marco Aurelio e Commodo, 27 novembre 176-17 marzo 180; cfr. Speidel, 1978, 16), alla fine del III secolo d.C. (Merlat, 1951, 238), questa doppia cronologia non osta all'interpretazione fornita. Di certo il nostro *medicus*, nell'impetrare da Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus la *salus* degli *equites singulares Augusti*, finisce in qualche modo per enfatizzare anche il proprio ruolo di collaboratore specializzato nel corroborare uno stato di benessere psicofisico indispensabile

FIGURA 5.2
Bassorilievo con Apollo e Artemis

Fonte: CCID, tav. C, 420.

per chi è chiamato a garantire l'integrità dell'imperatore, proprio come nel caso degli *equites* che dell'*Augustus* di turno costituivano parte della "guardia del corpo" (Speidel, 1965; 1994).

Il *medicus* incontrato compare anche in un'iscrizione posta su un bassorilievo frammentario in marmo (h. 0,61 m, l. 0,67 m, p. 0,13 m) rappresentante Apollo citaredo nudo e Artemis Lucifera vestita di un corto chitone (per il significato storico-religioso delle due divinità in ambito dolicheno, cfr. CAP. 13); tra le due figure un altare (CCID, 420 = Speidel, 1978, 15 = Sorrenti, 1997, 61 = Zappata, 1997, 38) (FIG. 5.2).

L'iscrizione, non conservata completamente, ci dice che tale rappresentazione è stata posta da Marco Ulpio Cresimo, di nazionalità partica e sacerdote di Iuppiter Dolichenus, per la *salus* dell'imperatore, degli *equites singulares* e di tutti i suoi amici. Si fa anche il nome del nostro medico ma a causa della mancanza del resto dell'epigrafe si può solo sottolineare come la sua presenza sia quanto mai cogente in un bassorilievo posto per impetrare la *bona salus*. Potrebbe fare specie il fatto che

le soluzioni plastiche del reperto non chiamino in causa direttamente Iuppiter Dolichenus né la sua paredra Iuno Regina. Dobbiamo tuttavia considerare il fatto che si tratta di un'offerta posta da un sacerdote che deve avere senz'altro chiara la portata teologica del dio di cui celebra il culto; inoltre, Apollo e Artemis Lucifera vengono avvertiti come divinità salvatrici non solo all'interno della devozione dolichena; per finire, si può pensare che sia stato riutilizzato un bassorilievo già scolpito e consacrato *Dolicheno more* alla luce del fatto che colui che lo offre è un ministro del culto riservato a Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus. Ritorna di nuovo il cameratismo tipico di un ambiente militare quale è quello del *Dolocenum* del Celio. Infatti, la *salus* che si chiede è espressamente quella degli imperatori e degli *equites singulares Augusti* («pro salute imperatorum et singularium Augusti») seguita dall'espressione «et omnibus amicis meis» che rimane di difficile lettura (l'ipotesi più probabile è quella di vedervi un dativo di vantaggio: "e a vantaggio di tutti i miei amici") ma nella quale l'aggettivo *omnibus* rinvia ancora una volta a una collettività colta nella sua dimensione totale e questa volta legata da vincoli affettivi e non solo da naturale cameratismo.

Marco Ulpio Cresimo, il nostro sacerdote, è il donatario di un altro bassorilievo dolicheno (h. 0,41 m, l. 0,84 m, p. 0,07-0,045 m) ancora legato agli *equites singulares Augusti*. Si tratta dello scioglimento di un voto fatto a Sol Invictus e al Genius degli *equites*, come asserisce l'iscrizione che corre alla sinistra di uno dei due personaggi rappresentati fino al busto. Di quest'ultimi il primo rappresenta Sol radiato, il secondo una figura barbuta; tra i due Luna di profilo e asterischi (Merlat, 1951, 239 = Speidel, 1978, 17 = CCID, 419 = Sorrenti, 1997, 60 = Zappata, 1997, 37) (FIG. 5.3).

Se non c'è discussione tra gli specialisti circa la lettura di Sol e Luna, diversi problemi ha sollevato l'interpretazione del personaggio barbuto la cui identificazione oscilla tra quelle del dedicatario, dello stesso Iuppiter Dolichenus e del Genius degli *equites singulares*. Alla luce del rapporto tra immagine ed epigrafe la nostra lettura si affiancherebbe all'ultima delle tre interpretazioni, soprattutto se si ipotizzasse l'ellissi della formula *pro salute* tra il dativo di Genius e il genitivo che segue per una lettura che suonerebbe così: «Soli invicto pro salute imp(eratorum) et Genio (pro salute) n(umeri) eq(uitum) singularium eorum» ("A Sol invincibile per la salute degli imperatori e al Genius per la salute del reparto degli stessi *equites singulares*"). Se così fosse, ancora una volta si darebbe particolare rilievo, da una parte, alla lealtà che la cavalleria pre-

FIGURA 5.3
Bassorilievo con Sol e Genius degli *equites singulares Augusti*

Fonte: CCID, tav. XCIX, 419.

toriana dichiarava nei confronti di quell'imperatore che era chiamata a difendere in ogni occasione, e si ribadirebbe, dall'altra, quel sentimento di cameratismo fondamentale in ambito militare, senza volere contare che nella dedica il rapporto tra Sol Invictus (accompagnato da Luna quasi a completamento) e il Genius ripropone la differenza gerarchica che segna il naturale distacco tra l'imperatore e la sua guardia a cavallo.

5.3 La devozione "militare" dolichena sull'Esquilino

Anche il *Dolocenum* sull'Esquilino ci permette di rimanere in un ambito, diciamo così, marziale. Al santuario, situato nei pressi dell'attuale piazza Vittorio (per la discussione dell'esatta localizzazione del sito, cfr. Bellelli, 1997a, pp. 315-8), e cioè proprio laddove si trovava anche la caserma della *cohors II vigilum* (corpi scelti preposti a compiti di polizia notturna e di prevenzione o estinzione degli incendi), rinviano iscrizioni di notevole interesse che permettono di ricostruirne l'elaborata struttura templare e la complessa gerarchia, nonché consentono di approfondire la nostra conoscenza storico-religiosa in merito a questo dio così "discreto" e al culto a lui riservato. Di certo in auge intorno al 160 d.C. (cfr. Zappata, 1997, 34), il santuario conobbe degli amplia-

menti durante il regno di Commodo e di Settimio Severo, e rimase in funzione almeno fino al 218 d.C. (Merlat, 1960, p. 153). Tra gli ampliamenti va sicuramente ricordata la costruzione di un ninfeo tetrastilo assieme ad altri elementi destinati a cerimonie di lustrazione (Zappata, 1997, 30 *a* e *b*) e l'edificazione di una *schola* abbellita da colonne (Zappata, 1997, 31). Queste testimonianze epigrafiche, come dicevamo, si rivelano oltremodo interessanti anche per una ricostruzione della dimensione cultuale operante *in loco* e per una migliore comprensione della teologia dolichena. In entrambe le epigrafi appena citate compare l'espressione *salvo imperatore*, e in una delle due la formula *pro salute imperatoris et exercituum et populi Romani*. Per motivi di economia argomentativa, per il fatto che i reperti sono databili alla stessa epoca e perché attestano la medesima formula che ci accingiamo a commentare, ci soffermeremo solo sulla prima testimonianza composta da due lastre di marmo incise (rispettivamente Merlat, 1951, 223 e 224 = CCID, 408 *a* e *b* = Zappata, 1997, 30 *a* e *b*: un ottagono irregolare; h. 0,453-0,444 m, l. 0,646 m).

a) I(ovi) O(ptimo) D(olicheno) / pro salute / imp(eratoris) L(ucii) [[Septimi Severi Pii Pertinacis]] Aug(usti) / Pii Felicis et exercit(u)um / et p(opuli) R(omani) D(ecimus) Iun(ius) Pacatus cum / Alexandro fil(io) sacrar(i)um / iussu I(ovis) D(olicheni) sua pec(unia) adampliavit c(uram) a(gente) Caecilio / Rufo (centurione), sacerdotib(us) Sopatrus et Marin(us) et Calus.

"In onore di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus per la *salus* dell'imperatore Lucio Settimio Severo Pio Pertinace Augusto Pio Felice e degli eserciti e del popolo romano Decimio Giunio Pacato con il figlio Alessandro il *sacrarium* per ordine di Iuppiter Dolichenus ha ingrandito a sue spese, se ne prese cura il centurione Cecilio Rufo, grazie ai sacerdoti Sopatro, Marino e Calo".

b) Item auxit / [s]alvo imp(eratore) [[L(ucio) Aelio Aurelio Commodo]] Pio Felice Aug(usto) n(ostro) / M(arcus) Caecilius M(arci) f(ilius) Iul(ia) Rufus Concord(ia) / (centurio) leg(ionis) III Cyrenaicae ex corniculario / Aeli Iuliani pr(aefecti) vig(ilum) tetrastylum nymphaeum, / crateram cum columella et altarium cum columella / marmorea et aliam columellam, item orbiculum cum colu/mella et cetera ornavit, I(ovi) D(olicheno) d(ono) d(edit), dedicavit per / Clodium Catullum pr(aefectum) vig(ilum), adsistente Orbio Laetiano subpr(aefecto) et / Castricio Honorato trib(uno) coh(ortis) II vig(ilum), pr(idie) kal(endas) Aug(ustas) / Aproniano et Bradua co(n)s(ulibus), c(uram) a(gente) Herculanio Liberale va[l(etudinario?)].

"Salvatosi l'imperatore Lucio Elio Aurelio Commodo Pio Felice Augusto nostro, abbellì lo stesso santuario Marco Cecilio Rufo di Giulia Concordia, centurione della terza legione cirenaica, già corniculario di Elio Giuliano prefetto dei vigili, un ninfeo tetrastilo, un cratere con una colonnetta, un altare con una colonnetta di marmo e un'altra colonnetta, lo stesso orbicolo con una colonnetta e altre cose fornì come ornamento, a Iuppiter Dolichenus offrì in dono. Lui li dedicò grazie a Clodio Catullo prefetto dei vigili, essendo assistente Orbio Letiano sottoprefetto e Castricio Onorato tribuno della seconda coorte dei vigili, il 31 luglio, sotto il consolato di Aproniano e Bradua, se ne prese cura Erculanio Liberale [afferente all'ospedale?]"

Il termine *valetudinarius* di fatto costituisce un problema dal momento che tale lemma è attestato come aggettivo o sostantivo col significato di "malato". Dal canto suo Merlat (1951, 224) – che, tuttavia, non viene seguito dagli editori successivi – interpreta il lemma come "ufficiale fuori rango del servizio di sanità" legato all'ospedale della caserma dei vigili. Si potrebbe proporre anche un'altra lettura: vedere in *valetudinario* un ablativo del neutro *valetudinarium*, cioè ospedale, e intendere tale ablativo introdotto da una *particula* "ex", qui ellittica, con lo scopo di indicare provenienza; se fosse così, si potrebbe proporre per *valetudinario* l'interpretazione "proveniente dall'ospedale (della caserma)", nel senso di "preposto al servizio ospedaliero". Parrebbe lecito pensare anche all'integrazione *va(letudinarii)*, immaginando il sostantivo come un genitivo di pertinenza e proporre la traduzione "appartenente all'ospedale (della caserma)". In ogni caso tutte le letture ipotizzate si richiamano fortemente al senso generale dell'epigrafe che commemora l'abbellimento del santuario, abbellimento da intendersi come segno di gratitudine nei confronti del dio da Doliche che ha permesso che Commodo (il quale di lì a poco sarebbe diventato oggetto di *damnatio memoriae*) fosse riuscito a scampare dal pericolo che incombeva su di lui e che tutto questo avesse finito, magari, col favorire la progressione di carriera di Marco Cecilio Rufo. Non sappiamo bene a quale episodio si faccia riferimento, ma, alla luce della presenza di un centurione in qualità di donatario e di vari graduati preposti all'adempimento di funzioni cultuali e/o di garanzia, piuttosto che all'insuccesso della rivolta organizzata dai prefetti del pretorio Regillo e Giuliano si potrà pensare all'incendio del 191 dal momento che si fa aperta menzione della *cohors II vigilum*.

Tanto il fatto che nella prima delle due iscrizioni il nome di Settimio Severo sia stato inciso su di una zona erasa mentre sia stato mante-

nuto comunque il nome Lucio quanto la constatazione della presenza del medesimo centurione in tutte e due le testimonianze fanno del 31 luglio 191 il termine *ante quem* per entrambe (Merlat, 1951, 223-224). Interessante notare subito, da una parte, come nella prima delle due dediche si ricordi un ampliamento del santuario eseguito da un fedele a proprie spese per rispondere a un ordine impartito da uno Iuppiter Optimus Dolichenus (Sanzi, 2007) qui non qualificato *maximus* e, dall'altra, che la *salus* richiesta al dio coinvolga tanto l'imperatore, quanto gli eserciti come il popolo romano. Questi tre elementi non possono esser stati giustapposti casualmente, tanto più in un santuario di "ambito" militare dove la stessa gerarchia cultuale sembra rifarsi a quella della coorte dal momento che, come ben si specifica nella seconda delle due iscrizioni, il prefetto dei vigili, il sottoprefetto, e il tribuno della coorte medesima, menzionati gerarchicamente, partecipano in prima persona all'azione cultuale ricordata; un richiamo "marziale", inoltre, può essere colto nella citazione del proprio *cursus honorum* da parte del dedicante che ha raggiunto il grado di centurione.

Il fatto che il dio sia avvertito quale garante della *salus* dei tre elementi fondamentali dell'Impero, e cioè l'imperatore, gli eserciti e il popolo, può essere letto come indice della volontà dei dedicanti di cogliere il profilo del potere costitutivo di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus, come ben esplicita, d'altronde, l'avvertita necessità di enfatizzare la portata di tale potere attraverso l'uso di epiclesi quali *aeternus conservator totius mundi/totius poli* ("eterno conservatore e protettore del cosmo intero") attestate a più riprese (cfr. CCID, 376, 381, 385). Gli elementi enucleati sembrerebbero comparire quasi in ordine gerarchico, tanto più se pensiamo che il santuario sull'Esquilino si distingueva per un'afferenza soprattutto militare, anche se non da intendersi in senso esclusivo come si può evincere da un frammento di una statua rappresentante proprio il dio ivi venerato per antonomasia posta da un liberto e datata alla fine del II secolo d.C. (Zappata, 1997, 32): potrebbe essere stato il retaggio militare dei personaggi ricordati nell'iscrizione a far sì che il nome dell'imperatore e dell'esercito venissero a giustapporsi; d'altronde, dopo l'anno di Otone, Galba, Vitellio e Vespasiano, che portò all'ascesa della dinastia flavia, proprio l'esercito in più di un'occasione rivestì un ruolo fondamentale per l'affermazione del nuovo imperatore.

In ogni caso, non c'è da stupirsi se in un *milieu* di questo genere gli eserciti compaiano prima del popolo romano. Se tale gerarchia po-

teva avere ragion d'essere con Commodo, al quale fra l'altro era stato concesso il trionfo nel 180 a seguito della campagna militare contro i Marcomanni, una ragione ancora maggiore può essere ritrovata nella figura e nella politica di Settimio Severo che da sempre aveva fatto leva sull'esercito per legittimare prima e mantenere poi il potere acquisito. Oltre ad aumentare la paga dei soldati e a legare il suo nome alle tre legioni partiche, grazie alle quali, da una parte, aveva visto arridergli il successo nella prima e nella seconda guerra contro i nemici di Roma per antonomasia, e, dall'altra, aveva "corroborato" la sicurezza personale (Ricci, 2000; Wolff, 2000a; 2000b; tutti con bibliografia), a Roma l'imperatore incrementò le *cohortes vigilum* e le *cohortes urbanae* ampliando in questo modo la guarnigione della città (Fluss, 1923, *ad loc.*).

Alla luce di un legame così serrato tra Settimio Severo e la componente militare sarà meno difficile immaginare con quale stato d'animo sia stata riutilizzata la prima delle due epigrafi presentate, dove l'esercito continua a seguire l'imperatore quasi in un trionfo immaginario. Anzi, l'esercito sembrerebbe assurgere a ruolo di *trait d'union* tra la massima autorità del mondo romano e il popolo, il tutto rinserrato dalla garanzia di *bona salus* che proprio Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus può elargire tanto a livello collettivo che individuale. Questo, naturalmente, non vuol dire che in un caso del genere con il dio da Doliche si sia voluto sostituire lo Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus, e cioè il grande dio preposto alla *prorogatio in aevum* dell'*Vrbs* e dell'*orbis Romanus*. Al contrario, circa la portata riconosciuta al loro dio "orientale", specialmente in una dedica come questa dove si dichiara l'avvenuta salvezza dell'imperatore, è probabile che i dedicanti abbiano avvertito soprattutto quelle caratteristiche di *deus summus* ed *exsuperantissimus* e che proprio nell'ufficializzarne il ruolo di garante dell'ordine abbiano finito con l'avvicinarlo allo Iuppiter romano per eccellenza. Insomma, non si invoca Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus perché Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus è avvertito come poco disposto a garantire la *salus* dell'imperatore, degli eserciti e del popolo romano; al contrario, sono proprio le caratteristiche comuni tra le due divinità, e cioè la preminenza assoluta e statica all'interno dei rispettivi pantheon (per Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus, cfr. Koch, 1937; Montanari, 1986; per il rapporto tra quest'ultimo e Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus, cfr. Sanzi, 2013, in part. pp. 109-52), a permettere di supporre che i dedicanti ricordati, proprio perché militari, abbia-

no ben visto nel Dolichenus queste caratteristiche con la possibilità di rapportarlo allo Iuppiter romano enfatizzandone ulteriormente la dimensione costitutiva di *conservator totius mundi*.

La stessa chiave di lettura può essere proposta per una base di marmo iscritta (h. 0,87 m, l. 0,34 m, p. 0,13 m), riutilizzata come soglia e rinvenuta a Roma appena fuori Porta Castello:

I(ovi) O(ptimo) M(aximo) d(eo) D(olicheno) / pro salute imp(eratoris) / L(ucii) Septimi Severi / Aug(usti) et M(arci) Aureli / Antonini Aug(usti) / Pii Felicis et / Iuliae Aug(ustae) matr(is) / Aug(usti) et castro/rum senatus et / populi Romani, / sacerdotes posuerunt (Merlat, 1951, 234 = CCID, 422 = Zappata, 1997, 48).

"A Iuppiter Optimus Maximus dio Dolichenus, per la *salus* di Lucio Settimio Severo Augusto e di Marco Aurelio Antonino Augusto Pio Felice e di Giulia Augusta madre dell'Augusto e dell'accampamento/degli accampamenti, del Senato e del popolo romano, i sacerdoti posero".

In questa iscrizione, databile tra il 198-200 e il 209 d.C. (cfr. Zappata, 1997, 48), si può leggere una climax discendente che parte dall'imperatore e dal suo successore per arrivare all'"imperatrice" Giulia Domna, altre volte appellata quale *mater castrorum* (cfr. CCID, 60, 116, 547, 616), per passare allo/agli accampamento/i, al Senato e al popolo romano. L'uso della congiunzione *et* che mette in relazione i membri della famiglia imperiale e che, omessa tra *castrorum* e *senatus*, finisce per dare luogo a un secondo blocco costituito nell'ordine dai soldati, dal Senato e dal popolo, se, da un lato, può riproporre la notissima formula SPQR (e cioè il Senato e il popolo romano) di repubblicana memoria, dall'altro, crea un'evidente distinzione tra la casa imperiale e, nell'ordine i soldati, il Senato e il popolo. Interessante notare che anche un altare iscritto (h. 1,10 m, l. 0,69 m, p. 0,62-0,53 m) di provenienza aventiniana e datato tra il 198 e il 209 d.C. sia stato offerto da un liberto della casa imperiale a Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus «pro salute Augg(ustorum) nn(ostrorum) L(ucii) Septimi(i) Pertinacis et M(arco) Aureli(i) Antonini << [[Pii Felicis Aug(usti) >>]] et Iuliae Aug(ustae) et s(enatus) p(opuli)q(ue) R(omani)» (Merlat, 1951, 191 = CCID, 372 = Zappata, 1997, 12: "Per la *salus* degli Augusti nostri Lucio Settimio Pertinace e Marco Aurelio Antonino Pio Felice Augusto e Giulia Augusta e del Senato e del popolo romano"). Qui la formula repubblicana viene riportata *qua talis* alla fine di una serie discendente che vede come

i principali destinatari della *salus* impetrata al Dolichenus ancora una volta i membri della famiglia imperiale e poi quel Senato e quel popolo dei quali, in qualche modo, l'imperatore e con lui la famiglia imperiale si ergono a garanti.

Torniamo, per concludere, ancora nel *Dolocenum* sull'Esquilino da dove proviene un gruppo scultoreo offerto in voto da Gaio Giulio Marino, un soldato di origine orientale (come lascia ben trapelare il *cognomen* che sembrerebbe essere una latinizzazione del siriaco *marina*, cioè "nostro signore") facente parte della flotta di Miseno; si tratta di un'aquila mutila della testa con le ali semiaperte che si poggia sulla base delle ampie corna di una protome di cervide tra le quali trova posto un disco (h. 0,55 m) (Merlat, 1951, 227 = CCID, 411 = Sorrenti, 1997, 57 = Zappata, 1997, 33). Se la scultura deve datarsi intorno alla fine del II secolo (Sorrenti, 1997, 57) il *terminus ante quem* deve essere individuato nel 212 e cioè l'anno in cui Caracalla conferisce alla flotta misenate i titoli di *Pia* e *Vindex*, titoli che non figurano nell'epigrafe che accompagna la scultura (per altre attestazioni di afferenti alla flotta misenate e fedeli al culto di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus, cfr. CCID, 433, 440). Non stupisce di certo il fatto che un marinaio della flotta imperiale abbia scelto il *Dolocenum* sull'Esquilino per esternare la propria devozione alla luce della "vocazione militare" del santuario. Quello che colpisce, invece, è la particolarità del reperto che merita di essere approfondita. Infatti, se nei due animali effigiati si è voluto vedere una rappresentazione simbolica della coppia dolichena alla luce di modalità plastiche vicino-orientali, particolarmente hittito-hurrite, che associano una divinità maschile a un cervide, attenzione merita anche il disco che è contenuto tra le corna dell'animale e sovrastato dalle zampe dell'aquila. Infatti, se la coppia di animali rappresenta specificamente la coppia Iuppiter Dolichenus e Iuno Regina, il disco potrebbe essere interpretato come simbolo di quel cosmo della cui stabilità proprio il dio, affiancato dalla sua paredra, è inteso quale garante. D'altronde, alcuni bassorilievi rinvenuti nel *Dolocenum* sull'Aventino sembrerebbero enfatizzare proprio il concetto della coppia, fermo restando il ruolo preminente dell'elemento maschile (cfr. CAP. 13). Inoltre, una tale sensibilità avvertita *in loco* per soluzioni plastiche che si richiamino non troppo velatamente al Vicino Oriente, ancora una volta con particolare attenzione al mondo hittito-hurrita, si può ritrovare anche in una testa di toro a grandezza naturale (h. 0,28 m, l. 0,48 m) che, terminando in un blocco quadrato, doveva essere inserita all'interno di un muro con

funzione di supporto o di mensola come ben dimostra la superficie piana tra le corna dell'animale (Merlat, 1951, 229 = CCID, 413 = Sorrenti, 1997, 59; cfr. Merlat, 1951, 338; Bellelli, 1997b, con bibliografia precedente).

Le due soluzioni plastiche appena presentate possono essere prese come un'esemplificazione di quanto complessa sia l'analisi storico-religiosa di un dio quale Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus e del culto riservato a lui e alle figure divine di ascendenza classica e "orientale" che fanno parte del suo *entourage* (cfr. CAP. 13). Infatti, lungi dal poter rubricare le specificità di volta in volta attestate dal patrimonio monumentale, plastico ed epigrafico sotto la generica formula di sincretismo, sarà indispensabile considerare le testimonianze in questione secondo il criterio dell'analogia storico-religiosa e cioè secondo un'attenzione metodologica volta a rapportare le testimonianze nei contesti dai quali esse provengono mettendone in luce tanto le somiglianze che le differenze. A tal proposito e a scopo esemplificativo varrà la pena ricordare un bassorilievo di provenienza aventiniana datato alla fine del II secolo d.C. (FIG. 5.5) in cui soluzioni iconografiche rinviano a un retaggio esplicitamente vicino-orientale. Qui la disposizione dei personaggi e alcuni particolari presentano delle forti analogie con una stele scolpita (h. 1,30 m, l. 0,70 m, p. 0,30 m) (FIG. 5.4) rinvenuta proprio nel santuario patrio del nostro Iuppiter dove le soluzioni iconografiche di area vicino-orientale prevalgono assolutamente su quelle "imperiali romane" (Blömer, 2011). Lo spazio maggiore della rappresentazione è riservato alla coppia divina. Il dio, stante su un toro *vittatus*, indossa una lunga veste allacciata in vita e un copricapo di ascendenza vicino-orientale in forza delle corna che lo abbelliscono (di eguale ascendenza vicino-orientale sono i tratti del viso e la lunga barba); con la sinistra impugna un fascio di folgori, mentre la destra, danneggiata, doveva ostendere la classica bipenne. Di fronte e su un quadrupede, forse un cervide, Iuno Regina indossa una lunga veste stretta in vita e un mantello sulle spalle; con la destra tiene uno specchio e con la sinistra un elemento circolare di difficile identificazione. Nella parte inferiore del bassorilievo sono rappresentati due personaggi stanti presso un altare sul quale arde del fuoco e colti nell'atto di attendere a un sacrificio; tali personaggi, in forza dell'abbigliamento e del copricapo che li caratterizza, sembrerebbero essere dei sacerdoti preposti a dei culti indigeni (*ibid.*). Secondo l'editore, la stele dovrebbe datarsi alla metà del I secolo d.C. e sarebbe una testimonianza della continuità del culto riser-

FIGURA 5.4
Stele dolichena con scena di sacrificio

Fonte: Blömer (2011, tav. XIX, fig. 1).

vato a un Hadad locale che aveva addentellati con l'antico *Wettergott* hittito-hurrita.

Passiamo ora al bassorilievo aventiniano (h. 0,59 m, l. 0,56 m, p. 0,06 m) (FIG. 5.5). Anche il dio è stante su di un toro in marcia, sulla sua testa una probabile tiara a forma di tronco di cono cinta con una stoffa, i capelli terminano in una lunga treccia, brandisce folgore e bipenne a forma di piccozza; di fronte a lui Iuno Regina su di un cervide, i capelli sono raccolti in una lunga treccia che fuoriesce da un diadema, uno specchio nella destra e la sinistra raccolta sul petto. Al di sotto, un gruppo composto da un toro con le zampe ripiegate condotto da un personaggio stante colto nell'espletamento di una funzione

FIGURA 5.5
Bassorilievo dolicheno con scena di sacrificio

Fonte: CCID, tav. LXXXI, 371.

religiosa giacché porta sul capo una tiara troncoconica, mentre con la destra tiene una patera e con la sinistra stringe la giogaia dell'animale. Sulla parte superiore e inferiore della cornice: «Iussu Iovis O(ptimi) M(aximi) Dolicheni / P(ublius) Albius Euhelpistus / libert(us) Aniceti d(onum) d(edit) *oppure* d(e)/d(icavit) / sacer(dote) Apollinare et Lucius. B(ona) F(ortuna)» (Merlat, 1951, 190 = CCID, 371 = Sorrenti, 1997, 14 = Zappata, 1997, 7: "Per ordine di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus Publio Albio Euelpisto, liberto di Aniceto, diede in dono *oppure* dedicò, mentre era sacerdote Apollinare, e Lucio. Buona fortuna").

Nonostante gli elementi che avvicinano Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus all'immagine "romanizzata", il copricapo a forma di tiara troncoconica, nonché i capelli raccolti a formare una treccia si rifanno alla Commagene. Sarà interessante notare come l'onomastica dei

dedicanti ne palesi l'origine orientale, e questa constatazione potrebbe, in qualche modo, giustificare la presenza dei particolari dell'abbigliamento del dio ricordati, senza tuttavia arrivare a far dimenticare che la titolatura con la quale lo stesso viene invocato è proprio quella completa di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus. Siamo all'interno di un *Dolocenum* quale quello sull'Aventino che ha fornito delle testimonianze importanti per quanto riguarda l'indagine della portata teologica del dio. È da questo *Dolocenum*, infatti, che provengono diverse dediche nelle quali proprio il Dolichenus è appellato come *aeternus*, *conservator*, *deus magnus Commagenus*, *praestantissumus*, *sanctus* (cfr. CAP. 13). Quanto e in che modo la testimonianza considerata possa essere ricondotta al retroterra millenario nel quale affonda le radici il prototipo di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus è un problema storico-religioso che deve tenere bene in conto il valore semantico delle caratteristiche dei reperti di volta in volta investigati e della relativa ineludibile contestualizzazione. Se nel caso del reperto appena presentato i nomi dei dedicanti possono rinviare a un loro retroterra vicino-orientale e legittimare le particolarità del bassorilievo in forza del concetto del senso di appartenenza etnico, allo stesso tempo si deve pensare che sempre dal *Dolocenum* sull'Aventino provengono statue e rilievi di divinità "tradizionali" rappresentate *classico more* quali Hercules, Apollo, Artemis, a dimostrazione di quanto le divinità del pantheon grecoromano non solo non fossero state escluse ma continuassero a vedere riconosciuta la loro *dignitas* (cfr. CAP. 13). In ogni caso, riteniamo che la dimensione che lega il Dolichenus allo Iuppiter Optimus Maximus, nel senso della convergenza delle qualità che li caratterizzano, debba sempre essere tenuta presente, in particolare laddove è proprio lo Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus a essere invocato per la *salus* dell'imperatore e dei suoi congiunti, dell'*imperium Romanum* e dell'esercito, del Senato e del popolo romano.

Parte seconda
Culti stranieri
e orientamento politico

6

La frigia Cybele e le Guerre puniche

di *Valentina D'Alessio*

L'ultimo ventennio del III secolo a.C. vede Roma impegnata nella Seconda guerra punica. Si tratta di un momento delicato per la *Res publica* durante il quale vengono messi in discussione i rapporti di alleanza con le popolazioni italiche e l'egemonia sulla penisola. Il conflitto produsse conseguenze sul piano culturale e religioso in quanto, grazie ad abili strategie, sia Roma che Cartagine non mancavano di includere nella realizzazione dei propri obiettivi, in campo militare e diplomatico, un apparato propagandistico che ha nell'elemento religioso uno dei suoi cardini (cfr. Barceló, 2013).

6.1
Il contesto storico-politico

Angoscia e terrore scandiscono i movimenti di Annibale attraverso il suolo italico; questi aveva sgominato le armate romane sul Trebbia nel 218 a.C. per poi iniziare il suo percorso attraverso la penisola ottenendo un'altra schiacciante vittoria presso il lago Trasimeno l'anno successivo.

Roma tentò, nominando dittatore Quinto Fabio Massimo, una strategia difensiva che tuttavia inizialmente non riscosse i risultati sperati. Si optò così, nel 216, per una tattica di tipo offensivo che risultò disastrosa: il 2 agosto del 216, presso Canne, l'armata romana venne circondata e massacrata dai Cartaginesi, perse molti dei suoi alleati del Sud, inclusi i Campani, in alleanza con Roma da più di cento anni. Ulteriori problemi derivavano dalla dispersione dello sforzo bellico: in Spagna vi era l'onere di mantenere la flotta al fine di impedire che le armate puniche ricevessero rinforzi, occorreva poi reprimere le varie rivolte che scoppiavano in Sicilia e Sardegna e alle quali i Cartaginesi non mancavano di fornire supporto; inoltre si profilava l'esigenza di intraprendere la guerra contro Filippo V di Macedonia che, approfittan-

do della situazione, si era alleato con Annibale e tentava di estendere la sua influenza in Illiria (è questa la cosiddetta Prima guerra macedonica, combattuta tra il 214 e il 205 a.C., un evento comunque collegato alla Seconda guerra punica).

Dal 214 fino al 212 la situazione sembra stabilizzarsi; in quest'anno, infatti, riprendono le prime grandi azioni offensive dei Romani dopo la sconfitta di Canne, non mancando tuttavia un altro momento di panico, quando Asdrubale, fratello di Annibale, nella tarda estate del 208 riuscì a oltrepassare i Pirenei. Si profilò quindi nuovamente la possibilità di un'invasione dell'Italia da parte di contingenti punici. I Romani riuscirono a superare il momento grazie a una notevole vittoria presso il Metauro nel 207, avvenimento che concorse nel riportare un certo ottimismo avendo allontanato l'imminente pericolo. In questa fase della guerra spicca la figura di Publio Cornelio Scipione Africano, che entro la fine del 206 riuscì a respingere i Cartaginesi dalla Spagna e, nel 204, a trasferire il fronte in Africa ottenendo successivamente, nel 202, la vittoria di Zama contro Annibale. La pace, stipulata nel 201, di fatto privò Cartagine della sua indipendenza dal momento che la città fu costretta a rinunciare a tutti i possedimenti extra-africani, venne obbligata a pagare un ingente tributo e perse il diritto di dichiarare guerra senza il permesso di Roma.

Questo è, molto sinteticamente, il quadro della situazione attraversata dalla Repubblica nel periodo in oggetto. Le vicissitudini affrontate dai Romani non poterono che ripercuotersi anche sulla loro tradizione religiosa; ciò è particolarmente percepibile nelle fonti, che riportano lo stato d'animo dei Romani che vedono messo in discussione, o meglio compromesso, quel particolare equilibrio tra piano umano e divino che era la *pax deorum*, poiché tra pratiche di natura religiosa e stabilità politico-sociale sussisteva un profondo legame (cfr. Sordi, 1985; Montanari, 2006). La religione permeava di sé preparativi bellici, sconfitte e vittorie, configurandosi quale componente inscindibile della vita pubblica e privata della comunità.

6.2
Il ruolo della divinazione

In questi anni si nota un massiccio ricorso ai sacrifici e una consultazione più frequente dei *Libri sibillini* (Delgado Delgado, 2008). Tra il 218 e il

217 il collegio dei *viri sacris faciundis* (collegio inizialmente formato da due membri, che divennero dieci nel periodo in oggetto) viene incaricato di consultare il repertorio sibillino ben tre volte al fine di ristabilire un corretto rapporto con gli dèi: tra le principali prescrizioni vi furono quelle che portarono la *Res publica* a inglobare nel proprio pantheon il culto di Venus Erycina (Livio, *Storia di Roma*, XII, 9, 8) in quanto ciò avrebbe consentito la vittoria. Ora è molto importante sottolineare che il culto della dea di Erice venne importato da un'area di strategica importanza per i Romani, acquisita fin dalla Prima guerra punica. Il culto venne epurato delle componenti più estranee alla sensibilità romana e significativamente affiancato da quello di Mens, quasi a controbilanciarne e controllarne le componenti più esuberanti (cfr. Lietz, 2012).

Dunque nel pieno della crisi Roma sente di dover intervenire anche sul piano sacrale in quanto vede messo in serio pericolo quel delicato equilibrio tra piano umano e piano divino a sostegno del quale finisce con l'acquisire "nuove" divinità nel proprio pantheon. Tuttavia, alla base di questo processo vi è una tradizione presente nella cultura romana, ovvero la convinzione che inglobare divinità esterne potesse influenzare l'esito di azioni volte all'acquisizione di territori o all'assimilazione, nella propria sfera di influenza, di entità politiche o comunità delle quali queste nuove divinità finivano per costituire un'identità teologico-culturale. Nello sviluppo storico del politeismo romano non si può non sottolineare il ruolo assunto dalla pratica dell'*evocatio*, alla quale si fece ricorso in momenti bellici di estrema difficoltà. C'è da dire che il rito era finalizzato espressamente all'avvicinamento e all'appropriazione di divinità straniere sotto il controllo del collegio pontificale che provvedeva a regolare tale acquisizione nel rispetto totale del *mos maiorum* (cfr. da ultimo Ferri, 2010a).

Le dinamiche che regolano processi di tal genere contemplano una significativa presenza del ricorso alla divinazione e assumono la forma di azioni riparatorie, che possono anche rivestirsi di finalità politiche, richieste da eventuali precedenti violazioni sul piano rituale anche con finalità politica. Ma perché, tra le diverse strategie di appropriazione, la *Res publica* deve ricorrere alla divinazione nell'introduzione di nuove entità divine, da Venus Erycina fino a Cybele? Qui sta il punto centrale per comprendere il nesso tra il ricorso ai *Libri sibillini* e l'accoglimento di divinità straniere in questo momento storico.

È stata notata una certa propensione del collegio dei *decemviri sacris faciundis* verso una caratteristica e ricorrente tendenza all'inno-

vazione che li differenziava dal collegio dei *pontifices*, maggiormente proteso alla conservazione (ancora indispensabile Bouché-Leclercq, 1871; cfr. Van Haeperen, 2002; Santi, 2008). Inoltre, questi ultimi limitavano il loro ambito di competenza alla penisola italica mentre i *decemviri* avevano la possibilità di occuparsi di questioni strettamente religiose di più ampio raggio alla luce della loro competenza esclusiva in riferimento alla consultazione dei *Libri sibillini*. Questo collegio si connotava per saggezza e *prudentia*, qualità considerate indispensabili per riuscire a consultare efficacemente il materiale complesso ed eterogeneo contenuto proprio nei *Libri sibillini*; non a caso sono *ratio* e *consilium* i termini che denotano la loro azione interpretativa che non ha nulla della mantica ispirata (Santi, 2008, p. 26, con bibliografia precedente). Il loro intervento era legato a questioni contingenti, ordinato esclusivamente dal Senato (ivi, p. 52), e la struttura del collegio era composta di persone provenienti dalla e vicine alla medesima classe sociale di coloro che detenevano il potere. La composizione dei collegi sacerdotali, quindi, è una questione d'interesse primario per comprendere il significato delle scelte dei sacerdoti nei cambiamenti e negli sviluppi storici della tradizione religiosa (cfr. Delgado Delgado, 2006). L'intervento dei *decemviri* riflette esigenze rituali specifiche nel complesso ed essenziale meccanismo regolatore del politeismo romano, nel suo rimodularsi nel corso della storia; non è un caso che i *Libri sibillini* siano custoditi nel tempio di Iuppiter Optimus Maximus e che qui avvengano le relative consultazioni (cfr. Santi, 2008).

Nell'introduzione a Roma del culto di Cybele occorre quindi riflettere sulle sollecitazioni provenienti da esigenze politiche nuove e restare comunque sul piano di un conservatorismo che si esplica nell'accoglimento del nuovo mediante il costante rispetto del *mos maiorum*, di pratiche di acquisizione radicate, arcaiche e collaudate da una lunga tradizione che deve confrontarsi ora con nuove esigenze di apertura verso l'esterno: politica e religione cooperano in quanto ambiti complementari di una stessa realtà, la vita pubblica, in stretta relazione con il corpo sociale cittadino (cfr. Liebeschuetz, 1979).

Negli anni 205-04 la situazione militare e politica si presenta più stabile in quanto a Roma non ci si propone più di scongiurare il pericolo di una distruzione o imminente invasione, bensì il principale scopo auspicabile sembra essere quello, una volta ottenuti notevoli successi militari, di allontanare definitivamente Annibale dall'Italia in modo

da agevolare anche gli interventi e gli interessi che proiettavano la città verso il Mediterraneo orientale.

Nel 205 a.C. insoliti prodigi, tra i quali frequenti piogge di pietre, spingono il Senato a ordinare una nuova consultazione dei *Libri sibillini*. Il *responsum* elaborato dai *viri sacris faciundis* avverte i Romani che, per allontanare definitivamente il nemico cartaginese dalla penisola italica, occorre accogliere a Roma la Mater Idaea proveniente da Pessinunte (Livio, *Storia di Roma*, XXIX, 10, 4-6).

Non era la prima volta che un prodigio si manifestava sotto forma di una pioggia di pietre: ciò era avvenuto, stando alla tradizione, sia in età regia sul Monte Albano una volta sconfitti i Sabini (ivi, I, 31, 1-2), sia in seguito, a Veio, con la conseguente decisione in entrambe le circostanze di decretare soltanto la celebrazione di un *novemdiale sacrum* (ivi, I, 31, 4; XXVII, 37, 1). Nel *responsum decemvirale* appare, quindi, un *quid novum* dal momento che si stabilì di procedere all'introduzione di una divinità e non esclusivamente alla celebrazione di cerimonie o riti espiatori. Ciò è degno di nota perché, fino al *responsum* dei *Libri sibillini* sulla necessità di accogliere la Mater Magna, la cerimonia del *novemdiale sacrum* era il rito espiatorio tradizionale in caso di pioggia di pietre e, stando alla documentazione, esso rimase quale unico caso di modalità prefissata per la *procuratio* di un *prodigium*, mentre in genere per altre tipologie di *prodigia* si procedeva all'analisi del fenomeno specificamente verificatosi (Santi, 2008, pp. 58-9).

La procedura di consultazione dei *Libri sibillini* e le relative motivazioni, dovute agli esiti degli interventi militari, si rifanno ai culti già acquisiti da tempo, sia quello di Venus Erycina già ricordato, sia quello di Aesculapius (Livio, *Storia di Roma*, X, 47, 6-7) importato da Epidauro nel 293 per placare una pestilenza propagatasi in quello stesso anno. A rinforzare il responso si ha notizia di una concomitante consultazione dell'oracolo delfico dal quale si ricavarono direttive simili: nel 205, infatti, ambasciatori romani si recano a Delfi per donare una corona aurea ad Apollo, dopo la vittoria presso il Metauro.

I Romani si trovano in buoni rapporti di amicizia con Attalo I, re di Pergamo, quando si affidano a lui per realizzare le prescrizioni tratte dalla consultazione dei *Libri sibillini*. La stessa delegazione romana, comprendente cinque magistrati, viene quindi inviata dal re il quale si adopera affinché avvenga il trasferimento della dea. Non è chiaro il motivo per cui i Romani si rivolgano al sovrano per prelevare la divinità. Il dibattito si incentra sui rapporti che intercorrevano tra il regno

di Pergamo e la città-tempio di Pessinunte, e sulla possibilità e il grado di influenza di Attalo I in Frigia; non mancano posizioni che vedono la menzione di Pessinunte solo in quanto importante luogo di culto della dea in Asia Minore (cfr. Borgeaud, 1996, pp. 108-17). In ogni caso sono evidenti le discordanze riguardo l'esatta ubicazione del culto dalla quale sarebbe avvenuto il trasferimento, se da Pessinunte (Livio, *Storia di Roma*, XXIX, 10, 5) o da Pergamo (Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, XXXIV-XXXV, 33, 2; Strabone, *Geografia*, XII, 5, 3; Valerio Massimo, *Fatti e detti memorabili*, VIII, 15, 3; Varrone, *Sulla lingua latina*, VI, 15). Tuttavia, sembra che una presenza di Pergamo nella Troade sia attestata nel III secolo quando Eumene I o il suo predecessore fondano la colonia militare di Philetaireia, forse ai piedi del Monte Ida, per tutelare le zone di confine da un'ingerenza dei Seleucidi.

6.3
L'ideologia del trasferimento

Quanto alla richiesta dei Romani occorre anche riflettere sul significato di questo trasferimento e sull'ideologia da esso veicolata, poiché la grande innovazione che scaturisce dalla crisi di quegli anni riguarda la prima introduzione di una divinità di origine "orientale" nel pantheon romano. Nelle fonti è evidente la costruzione di una propaganda che ha quale scopo precipuo non solo quello di riproporre l'antico legame che connetteva Roma alla Troade, che al tempo sembra acquistare una notevole utilità date le propensioni di Roma nella sua politica estera, ma anche quel fondamentale valore chiamato *syngeneia* che favorì notevolmente l'associazione tra la Mater Magna e le origini troiane dei Romani attraverso il loro capostipite Enea. Si tratta di un elemento presente già al tempo dell'ingresso a Roma del culto di Venus Erycina che viene inglobato anche grazie a una costruzione propagandistica che ruota intorno a Enea, la Sicilia e Roma, sempre all'insegna dei fondamentali valori della discendenza e consanguineità sui quali lo stesso Augusto non esiterà a far leva al fine di fondare nel *mos maiorum* il proprio ruolo politico (cfr. Galinsky, 1969; Lietz, 2012, pp. 188-91).

Comunque, sullo scorcio del III secolo a.C. i Romani tendono ad abbracciare una formulazione sostanzialmente "ellenizzante" del loro passato, almeno per presentarsi ai regni dell'oriente mediterraneo (Gruen, 1992); essi si servono dell'idea di *syngeneia* nell'ambito delle relazioni

politiche e diplomatiche con l'obiettivo di stringere o consolidare legami di politica estera più o meno diretti; in questo clima va a collocarsi anche la volontà dell'*Vrbs* di richiamarsi a Enea tramite Romolo, come dimostra, ad esempio, l'attribuzione dell'epiteto di *Idaea* con il quale si intende richiamare espressamente la Mater Magna e il fortissimo legame di quest'ultima con la Troade (cfr. Erskine, 2001, pp. 205-44).

L'acquisizione del culto di Cybele quindi deve essere contestualizzata nelle relazioni diplomatiche tra Roma e Pergamo alla fine del III secolo a.C. perché il regno fu il più importante alleato della repubblica romana fin dalle prime fasi della politica espansionistica di quest'ultima verso la Grecia e l'Asia Minore. Si tratta dunque di una manovra funzionale a quelle che prendevano forma come iniziali mire espansionistiche di Roma e perfettamente in accordo con il carattere pratico, storico, attualistico e nazionale del ricorso a dei responsi tratti dal repertorio sibillino.

L'oracolo di Delfi, in questo particolare frangente, sembra svolgere una fondamentale funzione di raccordo e legittimazione dei propositi di Roma perché, concordando con il responso dei *Libri*, sembra mostrare una convergenza di interessi che si riflette nell'affinità dei responsi, fornendo una sorta di benestare agli intenti romani. Questo elemento è molto evidente nel racconto di Livio in cui spicca l'interesse dello storico nel sottolineare il delicato gioco di responsi oracolari e gli echi che si stabiliscono tra i messaggi della Pizia a Delfi e quelli della Sibilla a Roma, secondo una procedura che l'autore aveva già adottato nel racconto del conflitto tra Roma e Veio.

L'oracolo delfico espose anche alcune direttive relative all'accoglimento della dea al suo arrivo, prescrivendo che fosse ricevuta dal miglior uomo della *Res publica*. Si scelse un giovane esponente della *gens Cornelia* designato *optimus vir*, Publio Cornelio Scipione Nasica e, quale controparte femminile, la nobile Claudia Quinta (Livio, *Storia di Roma*, XXIX, 14, 5-14).

Sembra emergere l'importanza del ruolo delle *élites* della classe senatoria nell'introduzione del culto. Ciò si manifesta sia nella configurazione della delegazione che viene inviata in Oriente, sia successivamente, a livello rituale, nella consuetudine delle *mutitationes cenarum*, in cui i *nobiles* si invitano reciprocamente in pasti comuni per celebrare e commemorare l'arrivo della dea, raggruppati in *sodalitates* (Aulo Gellio, *Notti attiche*, XVIII, 2, 11; *Fasti Prenestini, il giorno prima delle none di Aprile* = CIL, I^2, p. 235).

FIGURA 6.1
Altare in marmo con rappresentazione del "miracolo" di Claudia Quinta

Fonte: AA.VV. (2013, p. 116, n. 45).

Il 6 aprile del 204 la Mater Magna giunge attraverso il Tevere a Ostia e poi a Roma, con al seguito il suo clero esotico e i suoi seguaci galli e, nella forma di betilo aniconico, viene ricevuta solennemente da tutta la comunità cittadina (cfr. Burton, 1996). Nel corso del suo viaggio, nelle ultime fasi, la nave *Salvia* della dea non riesce a procedere: inizia qui l'intervento di Claudia Quinta che ottiene un miracoloso disincagliamento in un imprecisato punto tra Ostia e Roma (cfr. Scheid, 1994; Torre, 2008). Claudia Quinta, come è particolarmente evidente dai versi che Ovidio dedica all'evento, mostra molto significativamente

le attitudini rituali dei romani: abluzione rituale, chiome sciolte, mani protese verso il cielo e postura da supplice, prega la dea di fornire una prova della sua purezza (FIG. 6.1).

L'intervento della donna viene quindi a rappresentare, in alcune fonti (Cicerone, *Sul responso degli aruspici*, 27; Ovidio, *Fasti*, IV, 249-348), l'indiscussa virtù delle matrone romane. Sono esse a rivestire un ruolo importante in quanto, dopo il primo contatto con il giovane Nasica, il simulacro della dea passa alle donne che si occupano di portarlo sul Palatino. La presenza accentuata dell'elemento femminile sembra comunque collocarsi su una scia che vede nelle numerose iniziative di carattere sacrale, degli anni della Seconda guerra punica, l'accentuata presenza delle matrone, sia sole che insieme a vergini o accompagnate da liberte (cfr. Delgado Delgado, 2008, p. 122).

La Mater Magna viene posta temporaneamente e significativamente nel tempio della Victoria, in sensibile *liaison* con il profilarsi del successo degli eserciti della *Res publica* contro un nemico esiziale che era già stato costretto ad abbandonare la penisola. In quell'anno si decide di dedicarle un tempio che sarà inaugurato il 10 aprile 191 (Livio, *Storia di Roma*, XXXVI, 36, 3 ss.) e ugualmente ubicato sul Palatino. Il posizionamento rispecchia anche un altro aspetto dell'ideologia che permea di sé l'arrivo della Mater Magna: in quanto legata alle origini, essa deve essere vicina a quei luoghi che la tradizione riteneva legati alla nascita di Roma.

Numerose varianti si sono costruite riguardo al racconto sulla ricezione del culto e sui suoi protagonisti, soprattutto in relazione alla figura di Claudia Quinta. Si è discusso, nella storia degli studi, anche sulla possibile influenza delle rivalità tra le diverse *gentes* in forza della rispettiva autorità politica. Ciò sarebbe suffragato anche dal fatto che la figura della giovane esponente della *gens Claudia* acquisisce, nella letteratura, un ruolo preponderante nel corso del tempo, a discapito di quella del giovane Scipione Nasica, probabilmente per il ruolo rilevante che proprio l'antichissima *gens Claudia* ricopriva nei primi anni del principato.

Non mancano tuttavia studi che riconsiderano la formazione del racconto in relazione a esigenze politiche, posteriori all'introduzione del culto, con il loro ripercuotersi sulle fonti annalistiche. In questo senso è stata avanzata l'ipotesi che la narrazione delle vicende che hanno al centro le due nobili figure, in particolare quella di Publio Cornelio Scipione Nasica il cui coinvolgimento appare ridotto all'essenzialità, siano

da interpretare alla luce dei fatti del 133 a.C., in pieno periodo graccano, alla luce di una nuova e significativa confluenza di interessi tra Roma e Pergamo, quando il regno, tra l'altro, viene acquisito in eredità dal popolo romano. L'elaborazione del racconto intorno all'*optimus vir* che ha accolto la dea sarebbe da ricondurre a Lucio Calpurnio Pisone, avverso ai Gracchi e solidale con i *Cornelii*, probabile fonte di Livio e Dionigi di Alicarnasso (Berneder, 2004).

Il fatto che Livio, pur potendo considerarsi un autore afferente all'ambito culturale augusteo, non concordi con i poeti del tempo sulla valorizzazione della figura di Claudia Quinta, potrebbe ascriversi al suo essere storiografo. La propaganda augustea non esercitò sulla storiografia un'influenza pari a quella usata nei riguardi della poesia (cfr. Nauta, 2007). Tuttavia anche Livio, nel trattare dell'arrivo della Mater Magna (Livio, *Storia di Roma*, XXIX, 14, 8-14), non manca di sottolineare la marcata presenza delle matrone, oltre ad accennare a Claudia Quinta. Lo storico appare, nella trattazione degli eventi del periodo, molto più interessato a tratteggiare le discrasie sociopolitiche tra due diversi gruppi che si contendevano il potere: da un lato i rappresentanti della vecchia generazione e dall'altro alcuni *iuniores*, sostenitori di una politica innovativa che aveva il suo centro nell'*entourage* degli Scipioni e che effettivamente ebbe la meglio; non sorprende, quindi, una leggera propensione dello storico verso la figura del giovane esponente della *gens Cornelia* rispetto a Claudia Quinta.

6.4
L'assetto del culto

Il culto di Cybele a Roma viene accolto e catalogato tra i *peregrina sacra* (Festo, *Sul significato delle parole*, 268 L.), culti che venivano officiati, stando alla definizione di Festo, secondo la prassi in uso presso i luoghi di origine. A Roma le fonti menzionano un sacerdote e una sacerdotessa, entrambi di origine frigia, e il divieto assoluto, sancito da decisioni del Senato, di partecipazione ai rituali frigi per i Romani di nascita (Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane*, II, 19, 4; cfr. Van Haeperen, 2006, pp. 40-4). Si profila quindi un'evidente azione di controllo da parte della *Res publica* sul culto e sulla regolamentazione delle relative cerimonie. A essere particolarmente osteggiata e percepita quale aberrazione è sicuramente la pratica dell'autocastrazione dei galli, spesso

associata, nella cultura romana, alla tendenza verso l'omosessualità passiva (cfr. D'Alessio, 2013). A essa si abbinava anche il travestitismo, *habitus* difficile da comprendere per i Romani che traevano da questi due elementi una concezione relativa al pericoloso sovvertimento dei rapporti sociali. La regolamentazione si esplica nell'istituzione di un doppio culto organizzato sia su un piano rituale propriamente frigio, riservato a un clero specifico e controllato, sia in forza di un apparato rituale ispirato a pratiche più propriamente romane alle quali la cittadinanza poteva partecipare attivamente. Si tratta, quindi, di un'organizzazione che riflette la delicatezza del processo di acquisizione per la cultura romana e l'oscillare di questa tra un'apertura all'alterità e la conservazione di quanto era romano.

Questa intersecazione di piani rituali appare come una novità rispetto ad altri culti importati precedentemente, le cui procedure restavano per lo più quelle originali o, in alcuni casi, accolte solo in parte. Indizio di stretta osservazione da parte della *Res publica* è anche il fatto che i *decemviri sacris faciundis* estendono la loro ingerenza nella conferma del personale sacerdotale (Van Haeperen, 2014). Gli studi sull'argomento analizzano le motivazioni dell'inclusione di un apparato cultuale che presenta tratti difficilmente assimilabili con la cultura romana propendendo, nelle relative spiegazioni, o per un'accettazione dovuta semplicemente alle motivazioni di fondo che hanno portato all'ingresso della dea a Roma, o per una mancata approfondita conoscenza da parte dei Romani dell'apparato liturgico che il nuovo culto recava con sé, nonostante si tratti di un'acquisizione ben pianificata (Satterfield, 2012, in part. pp. 374-5).

Anche l'inclusione del culto di Venus Erycina comportò per la *Res publica* forme di adattamento, come l'eliminazione della prostituzione sacra, un elemento aberrante per la cultura romana. Così per l'apparato liturgico della Mater Magna si procedette allo stesso modo. Sembra essere significativamente ridimensionata quell'atmosfera prettamente rurale o montana della dea, molto evidente in Asia Minore; di ciò a Roma resta una traccia nell'epiteto *Idaea* che rimanda alla sua provenienza dal Monte Ida, elemento presente anche nel *decretum* elaborato dai *decemviri* dopo la consultazione dei *Libri sibillini*, in stretta connessione col tema del riappropriarsi del passato troiano, quanto mai ricorrente sia nell'ideologia propagandistica del tempo che durante il principato augusteo. Tuttavia, poiché la dea fu accolta come colei che aveva consentito la risoluzione di un complesso momento di crisi, la

sua natura esotica, evidente in parte del suo apparato, non venne completamente rigettata in quanto espressione costitutiva del suo potere. A tale proposito sembra che l'aspetto selvaggio e naturistico dell'apparato metroaco sia invece funzionale per quegli autori che dedicano versi ad Attis e all'autocastrazione (cfr. Takács, 1996), tra i quali spicca Catullo (*Carmi*, 63). Il motivo è quindi utilizzato in relazione al disagio provato dai Romani verso la ragion d'essere e la natura degli evirati e significativamente connesso a forme di *furor* e *insania*.

L'istituzione di due canali cultuali si esplicò, da parte dei magistrati *cum imperio* e successivamente degli edili curuli, nell'organizzazione del ciclo dei *ludi Megalenses*, a cadenza annuale dal 4 al 10 aprile e nelle già nominate *mutitationes cenarum*, cui si aggiunsero nel 194 anche i *ludi scaenici*, cioè, delle rappresentazioni drammatiche (Livio, *Storia di Roma*, XXXIV, 54, 3). I *ludi* erano riservati ai cittadini romani, mentre gli schiavi e gli stranieri ne erano esclusi. Il ciclo festivo presenta anche delle significative tendenze oppositive con i *ludi Ceriales*, che si palesano in un rapporto speculare tra i due apparati festivi. Ceres era una divinità tradizionalmente correlata alla plebe e alla sua lotta per la conquista dei diritti: i *Ceriales* riflettono questo legame così come i *Megalensia* lasciano intravedere una forte affinità con la *nobilitas*. Gli edili plebei erano incaricati dell'organizzazione dei *Ceriales* mentre tale ruolo organizzativo per i *Megalensia* spettava agli edili curuli, una magistratura riservata ai patrizi e costituitasi in contrapposizione alla e sul modello dell'edilità plebea. La consuetudine di invitarsi reciprocamente in banchetti, le *mutitationes cenarum*, è anch'essa un'usanza presente nei *Megalensia*, scelta rispetto a una tradizione, già adottata dalla plebe nei *Ceriales*. I *Megalensia* riflettono quindi una struttura cultuale antitetica a quella dei *Ceriales* e il cui fondamento è da rintracciarsi nella contrapposizione, a livello politico-religioso, tra componenti sociali distinte (cfr. Bernstein, 1998, in part. pp. 187-206).

Esclusivamente nella funzione di spettatori passivi, coloro che erano romani avevano la possibilità di assistere ai cerimoniali del secondo "canale cultuale" dell'apparato metroaco: le processioni in cui si effettuava la questua in onore della dea con una notevole ed esotica dimensione sonora e differenti variopinte presenze che contemplavano anche i galli, i devoti eunuchi. Un esempio delle processioni o *pompae* che accompagnavano i rituali è reperibile nella *Natura* di Lucrezio (II, 618-660): è evidente la marcata presenza degli strumenti musicali quali

cymbala, *tympana*, *cornua*, *cava tibia* e le "melodie" da essi prodotte, descritte con verbi che significativamente, con effetti fonici, evocano una dimensione di strepitio barbarico (cfr. Summers, 1996). Oltre a ciò si rinviene in queste descrizioni la componente della divina mania e della danza estatica. Nonostante l'evidente incompatibilità, Roma cede al rispetto dei rituali come una concessione all'evidente alterità della natura del culto.

La liturgia più propriamente frigia inizialmente non trova una sua collocazione nel feriale romano fino al suo primo strutturarsi ufficiale al tempo dell'imperatore Claudio. Con essa si manifesta anche la dimensione mitica, con il suo retroterra anatolico (cfr. Roller, 1999). Il contesto festivo si collocava nella seconda metà del mese di marzo e riproduceva, sul piano rituale, la vicenda mitica del giovane Attis, paredro della dea, la cui presenza in relazione alle circostanze di introduzione della Mater Magna a Roma sembra non manifestarsi. L'interesse per le vicende di Attis si palesa sempre più nel corso del periodo imperiale e si accompagna allo sviluppo del ciclo festivo frigio (cfr. Van Haeperen, 2011a). Occorre tuttavia ricordare che la conoscenza della sua figura è attestata a Roma fin dal II secolo a.C., come mostrato dai reperti rinvenuti nel corso di scavi sul Palatino (Rieger, 2009; punto di riferimento per il culto metroaco: Vermaseren, 1977-89), e si accompagna a pratiche di culto private delle quali appare arduo definire la tipologia (Lancellotti, 2002, pp. 75-80).

Fonti tarde attestano la sequenza delle cerimonie di marzo che sembrano costruirsi lentamente, subendo alterazioni e innovazioni nel corso della storia (Thomas, 1984; Van Haeperen, 2011a); di queste si ha una panoramica completa dal tardo calendario di Filocalo datato al 354. Questo ciclo liturgico prevedeva l'impiego di personale specializzato per ciascuna delle sue fasi.

Il primo a essere officiato a Roma, tra i rituali frigi, sembra essere la *lavatio*, rito di chiusura del ciclo festivo, simbolizzante la fine del lutto della dea in seguito alla morte di Attis. Nonostante il rito appartenga alla liturgia frigia, è stato notato come abbia comunque subìto delle risemantizzazioni o inglobato componenti afferenti alle vicende romane relative al trasferimento in Roma della Mater Magna (Estienne, 2006, pp. 151-2). Ciò in quanto, dalla particolareggiata descrizione ovidiana del bagno della statua della dea presso l'Almone, emerge come il rituale venisse officiato soprattutto quale riattualizzazione dell'arrivo della dea attraverso le acque del Lazio (Ovidio, *Fasti*, IV, 133-139), secondo il

valore che i Romani avevano attribuito all'arrivo di Cybele, protettrice della comunità dal pericolo esterno.

Nel corso del periodo imperiale a questo ciclo festivo si aggiunsero le giornate del 22 e 24 marzo, denominate *arbor intrat* e *dies sanguinis*, più pertinenti alla figura di Attis, che commemoravano rispettivamente la morte del giovane sotto un albero di pino e il sangue fuoriuscito dalle ferite autoinflitte. Il *dies sanguinis* è il momento culminante del ciclo rituale frigio, a esso si accompagnavano gli atti di autoevirazione e autoflagellazione dei galli. Il mito di Attis, che fa da sfondo al ciclo frigio, è quindi connesso anche all'identità degli evirati della dea. Al tempo di Antonino Pio risalgono le più antiche testimonianze epigrafiche della cerimonia *canna intrat*, che in parte ricalca la successiva *arbor intrat* e costituisce l'inizio del ciclo festivo annuale (Lancellotti, 2002, p. 81); essa commemorava un episodio dell'infanzia di Attis presso il fiume Gallo, quando venne trovato dalla Mater Magna. Si aggiunse in ultimo la festa denominata *hilaria*, celebrante una rinascita di Attis, che acquisirà notevole importanza per le sue interpretazioni dall'inizio del IV secolo, per via dell'affermazione del cristianesimo nella realtà culturale classica (cfr. Fear, 1996, in part. pp. 40-2).

Oltre ai due cicli festivi ricordati si ha notizia in età imperiale del *taurobolium*. Si tratta di un rituale cruento che prevedeva il sacrificio di un toro per dissanguamento e l'offerta alla divinità dei testicoli dell'animale; forse in origine non legato al complesso metroaco e successivamente incorporato da esso, il *taurobolium* ha conosciuto diverse fasi nel suo sviluppo (Rutter, 1968; Duthoy, 1969; Thomas, 1984; Praet, 2013). Accanto a questo, quale personale che ne metteva in pratica le procedure, compare la figura dell'*archigallus*, un sacerdote non di origine frigia, ma un cittadino romano che, diversamente dai galli, aveva uno statuto ufficiale e non doveva sottomettersi alla pratica dell'evirazione. La peculiarità del rito era quella di essere svolto in favore della famiglia imperiale e dell'*Vrbs* ma, dalla fine del II secolo d.C., è attestato anche in forma privata. Forse inizialmente concepito come rito di sostituzione, era probabilmente relazionato alla pratica dell'evirazione rituale e non è escluso che, data la funzione sostitutiva, permettesse di essere iniziati ai misteri della dea evitando la castrazione. La liturgia del taurobolio e il suo valore sembrano aver subìto modifiche nel corso del tempo, sia per l'estrazione sociale e il genere di coloro che a tale rito si sottoponevano, sia nella sua interpretazione o portata simbolica. Accanto alla componente maschile, anche quella femminile parrebbe

essere attestata nel ruolo di esecutore del rito nella sua forma privata (Rutter, 1968, pp. 237-8).

Le valenze del rito si incentrano su funzioni purificatorie e rigeneratrici non mancando, nelle fonti epigrafiche, la presenza dell'aggettivo *renatus* che qualifica colui che ha partecipato al taurobolio (CIL, VI, 510 e 736) così come una possibile connessione tra il giorno di nascita del dedicante (*natalicium*) e la celebrazione del rituale (CIL, II, 5260; XIII, 573; XIII, 11352). Questo poteva ripetersi a distanza di anni, anche se non si esclude la possibilità che *natalicium* possa essere effettivamente impiegato per esprimere un concetto di rinascita o rinnovamento.

7
Anubis: principato e poesia a Roma

di *Ennio Sanzi*

7.1
Ovidio e i poeti "contemporanei"

Dopo i trionfi raccolti a riconoscimento di un'ineguagliabile produzione elegiaca, tra il 2 e l'8 d.C. Ovidio con le *Metamorfosi* si cimenta in quello che è il genere poetico per antonomasia della letteratura classica: l'epica (Barchiesi, 2004, pp. CIII-CLXII; ampia bibliografia pp. CLXIII-CXXXVIII). Una tale volontà, in una Roma oramai del tutto "augustea" (Sommella, Migliorati, 1991), ingenera immediatamente, da una parte, il confronto con Virgilio, il cantore della *gens Iulia* scomparso da neanche un quarto di secolo e, dall'altra, un *certamen* con l'*Eneide*, l'opera immediatamente destinata ad assurgere a "poema nazionale romano", senza dimenticare la volontà di gareggiare con gli elegiaci più o meno coevi, in particolare con Properzio, il "Callimaco romano". Contro la supposta indipendenza di Ovidio dai modelli, sarà preferibile individuare nella volontà artistica del poeta di Sulmona il desiderio di superare radicalmente i modelli stessi rimanendo tuttavia all'interno della tradizione, canone caro alla poesia ellenistica. Già il proemio dell'opera risulta esemplificativo in tal senso: «In nova fert animus mutatas dicere formas / corpora: di coeptis (nam vos mutatis et illas) / adspirate meis primaque ab origine mundi / ad mea perpetuum deducite tempora carmen» (Ovidio, *Metamorfosi*, I, 1-4: "A narrare il mutare delle forme in corpi nuovi, mi spinge l'estro. O dèi, poiché vostre sono queste metamorfosi, ispirate il mio disegno, e accompagnate il canto ininterrotto dalla prima origine del mondo sino ai miei giorni").

Ricorrendo volutamente a termini del lessico della polemica letteraria di scuola callimachea, Ovidio prega gli dèi di ispirarlo nello scrivere un poema di metamorfosi che non deroghi rispetto ai canoni dell'*epos*, un'opera universale capace di fondere e armonizzare i limiti

segnati dalle varie poetiche. Ne dà conferma lo stesso impianto cronologico del poema: il suo dipanarsi dalle origini del mondo ai giorni di Ovidio, ovverosia all'esaltazione di un Augusto oramai garante assoluto della tanto agognata *pax Romana*. In questo modo, a livello letterario, grazie alla IV ecloga (Carcopino, 1930; Firpo, 2005; Cucchiarelli, 2012, in part. pp. 237-79) di Virgilio e all'ancora più programmatico VI libro dell'*Eneide* (Paratore, 1988, in part. pp. 337-68), si realizzava un progetto da tempo vagheggiato e solo abbozzato nella cultura latina; un progetto che rispondeva anche a una tendenza diffusa almeno da un secolo e mezzo, e cioè la necessità di operare una sintesi in chiave di storia universale e in forza di una Roma assurta a denominatore comune dell'*oikoumene*, come già proposto da Polibio (Gabba, 1998).

7.2
Teletusa, Isis e Anubis *latrator*

Anche se l'inevitabile – o, piuttosto, voluto – confronto con Virgilio e gli elegiaci contemporanei si può riscontrare a più riprese, in questa sede ci limiteremo a un passo del poema ovidiano nel quale permangono echi virgiliani e properziani. Stiamo parlando del noto episodio di Teletusa. A Creta, Ligdo, un popolano, augura a sua moglie Teletusa prossima al parto di mettere al mondo un maschio; nel caso di una femmina, infatti, egli sarebbe costretto a ucciderla perché impossibilitato a mantenerla:

Iamque ferendo / vix erat illa gravem maturo pondere ventrem, / cum medio noctis spatio sub imagine somni / Inachis ante torum pompa comitata sacrorum, / aut stetit aut visa est: inerant lunaria fronti / cornua cum spicis nitido flaventibus auro / et regale decus. Cum qua latrator Anubis / sanctaque Bubastis variusque coloribus Apis / quique premit vocem digitoque silentia suadet; / sistraque erant numquamque satis quaesitus Osiris / plenaque somniferis serpens peregrina venenis. / Tum velut excussam somno et manifesta videntem / sic affata dea est: «Pars o Telethusa mearum, / pone graves curas mandataque falle mariti; / nec dubita, cum te partu Lucina levarit, / tollere quidquid erit. Dea sum auxiliaris opemque / exorata fero; nec te coluisse quereris / ingratum numen». Monuit thalamoque recessit (Ovidio, *Metamorfosi*, IX, 685-701)

"E oramai a fatica portava il ventre sempre più pesante per il feto maturo quando nel bel mezzo della notte sotto forma di un sogno l'Inachide davanti

al letto, accompagnata dalla processione dei suoi consacrati, ristette o così sembrò. Sulla fronte c'erano le corna della luna assieme alle spighe biondeggianti d'oro puro, regale la sua bellezza; con lei Anubis che latra, la veneranda Bubastis, Apis vario nei suoi colori, e colui che tace e con il dito persuade al silenzio, c'erano i sistri e Osiris mai cercato a sufficienza, e il serpente straniero pieno di veleni che inducono al sonno. Allora a lei, come se fosse stata strappata dal sonno e vedesse chiaramente ciò che le appariva dinanzi, così parlò la dea: 'O Teletusa, parte delle mie seguaci, abbandona le gravi preoccupazioni ed eludi gli ordini del marito; non appena Lucina ti avrà liberato dal parto, non esitare a prendere qualsiasi cosa sarà. Io sono la dea che soccorre e, pregata con sincerità, porto aiuto; non deplorerai di avere venerato un nume ingrato'. Così la esortò e si allontanò dal talamo".

La vicenda continua con la donna che, pur partorendo una femmina, fa credere al marito di avere messo al mondo un maschio che chiama Ifi. Il padre gli assegna una sposa che Ifi, pur amando, non può impalmare. Giunta la vigilia delle nozze madre e figlia con i capelli sciolti abbracciano l'altare e invocano l'aiuto di Isis; segue la metamorfosi di Ifi in uomo poco dopo che le due donne sono uscite dal tempio.

Nel passo ci sono molti degli elementi che già da tempo e in buona parte del bacino del Mediterraneo connotano la religiosità isiaca non solo nei contenuti ma anche nelle manifestazioni liturgiche (Dunand, 1973; Bricault, 2001): si invoca secondo cerimonie proprie una dea potente e soccorritrice accompagnata da un imponente corteo divino; in *positio princeps* c'è Anubis *latrator*.

7.3
Cleopatra, Isis e Anubis *latrator*

Anche nell'*Eneide* troviamo Anubis *latrator* in *positio princeps* ma in un contesto sensibilmente diverso. Nell'VIII libro del poema, vv. 617-728, Enea ammira le nuove armi forgiate per lui da Vulcano. Qui Virgilio si sofferma particolarmente sullo scudo sul quale è rappresentato, con procedimento retorico, un *inenarrabile textum* capace di ripercorrere le tappe fondamentali della futura storia di Roma che, iniziata con il *fatale prodigium* dei gemelli allattati dalla lupa e dipanatasi attraverso gli *exempla* canonici di una "mitologia delle origini senza miti" (Koch, 1937; Sabbatucci, 1975; Montanari, 1986), conosce la propria apoteosi con la battaglia aziatica e il trionfo di Augusto. Gli

sconfitti: da una parte, Marco Antonio alla guida di truppe barbariche in armi sgargianti e inutilmente trionfatore sui popoli dell'Aurora e del Mar Rosso, dall'altra, Cleopatra, mai nominata esplicitamente ma esecrata con l'epiteto concettualmente ossimorico di *Aegyptia coniunx* e denigrata, mentre al suono del sistro si staglia quale guida già sconfitta di una schiera divina teriomorfa tra le quali spicca proprio Anubis *latrator*:

Hinc ope barbarica variisque Antonius armis, / victor ab Aurorae populis et litore rubro, / Aegyptum virisque Orientis et ultima secum / Bactra vehit, sequiturque (nefas) Aegyptia coniunx. / [...] Regina in mediis patrio vocat agmina sistro / necdum etiam geminos a tergo respicit anguis. / Omnigenumque deum monstra et latrator Anubis / contra Neptunum et Venerem contraque Minervam / tela tenent (Virgilio, *Eneide*, VIII, 685-700).

"Di là Antonio, con un esercito barbaro e con armi diverse, vincitore sui popoli dell'Aurora e sul Mar Rosso, conduce con sé l'Egitto, le forze dell'Oriente e le più lontane regioni della Battriana, e lo segue – *nefas*! – la coniuge egizia. [...] La regina nel mezzo chiama le schiere col patrio sistro e non ancora scorge alle spalle i serpenti gemelli. E dèi mostruosi di ogni genere e Anubis che latra impugnano le armi contro Neptunus e Venus, contro Minerva".

7.4
Properzio e la devozione isiaca

Properzio, nel lamentare la devozione isiaca della sua Cinzia, la quale, per prendere parte alla celebrazione dei riti solenni e ricorrenti in onore della dea nilotica, abbandona sistematicamente il suo devoto e inconsolabile cantore, lancia terribili espressioni minatorie nei confronti di Isis-Io: «An, quoniam agrestem detraxit ab ore figuram / Iuppiter, idcirco facta superba dea es? / an tibi non satis est fuscis Aegyptus alumnis? / cur tibi tam longa Roma petita via? / quidve tibi prodest viduas dormire puellas? / sed tibi, crede mihi, cornua rursus erunt, / aut nos e nostra te, saeva, fugabimus urbe: / cum Tiberi Nilo gratia nulla fuit» (Properzio, *Elegie*, II, 33a, 13-20: "E poiché Iuppiter ha rimosso dal tuo volto [*scil.* di Isis-Io] l'aspetto selvatico, per questo ora sei diventata una dea superba? L'Egitto con i suoi figli bruni non è sufficiente per te? Perché hai reclamato Roma con una via così lunga? A cosa ti giova che le fanciulle dormano da sole? Credimi, di nuovo avrai le corna oppure

noi ti cacceremo dalla nostra città: non ci fu mai nessuna amicizia del Nilo con il Tevere").

E ancora una *Weltanschauung* così negativa dell'Egitto, dei suoi dèi e dei suoi culti, ancorché "solenni", si impone in un'altra elegia dello stesso autore per essere costretta, aggiogata dalla poesia, a sfilare nel trionfo di Augusto ridotta in catene. In questa elegia viene descritta così un'innominabile Cleopatra identificata con Isis: «Scilicet incesti meretrix regina Canopi, / una Philippeo sanguine adusta nota, / ausa Iovi nostro latrantem opponere Anubim, / et Tiberim Nili cogere ferre minas, / Romanamque tubam crepitanti pellere sistro» (Properzio, *Elegie*, III, 11, 39-43: "E così la regina meretrice della Canopo incestuosa, la sola famosa bruciata dal sole del sangue di Filippo, ha osato opporre Anubis *latrator* al nostro Iuppiter, ha osato costringere il Tevere a sopportare le minacce del Nilo, [ha osato] scacciare la tuba romana col sistro crepitante").

7.5
Virgilio, Properzio, Ovidio: a ognuno il suo Anubis *latrator*

Qual è il *Leitmotiv* dei passi di Virgilio e di Properzio e in cosa si differenzia da essi quello di Ovidio? Nei primi due ci troviamo di fronte a una donna identificata con una dea, accompagnata da divinità teriomorfe guidate da Anubis *latrator*, onorata con riti sfrenati ed eccessivi, del tutto estranei al *mos maiorum*; nel passo di Ovidio, invece, la dea è descritta come ausiliatrice e il corteo che la segue, aperto ancora da Anubis *latrator*, non è più un'esecranda *pompé* di divinità teriomorfe ma un'autentica processione di dèi venerandi, la presenza dei quali sottolinea ulteriormente il potere assoluto di Isis. Insomma, nei primi due passi una donna che millanta di essere una dea e si oppone inutilmente all'inevitabile trionfo delle divinità tradizionali romane; nell'ultimo una dea epifanica, potente e capace di soccorrere prodigiosamente i suoi devoti, si manifesta risolutivamente a una donna che teme per ciò che ha di più caro al mondo: la vita di sua figlia. Quasi inutile dire che una Isis di tal genere sia un po' l'"antesignana" della Isis delle *Metamorfosi* di Apuleio. Nei primi capitoli del mistagogico undecimo libro, la dea, connotata da tratti iperumani e francamente cosmici (Bianchi, 2015), così si manifesta compassionevole a un Lucio senza speranza di consolazione:

En adsum tuis commota, Luci, precibus, rerum naturae parens, elementorum omnium domina, saeculorum progenies initialis, summa numinum, regina manium, prima caelitum, deorum dearumque facies uniformis, quae caeli luminosa culmina, maris salubria flamina, inferum deplorata silentia nutibus meis dispenso: cuius numen unicum multiformi specie, ritu vario, nomine multiiugo totus veneratus orbis. [...] Priscaque doctrina pollentes Aegyptii caerimoniis me propriis percolentes appellant vero nomine reginam Isidem. Adsum tuos miserata casus, adsum favens et propitia. Mitte iam fletus et lamentationes omitte, depelle maerorem; iam tibi providentia mea inlucescit dies salutaris (Apuleio, *Metamorfosi*, XI, 5).

"Eccomi, o Lucio, mossa dalle tue preghiere! Io sono la madre della natura, la signora di tutti gli elementi, l'origine prima dei secoli, la più importante fra i numi, la regina dei mani, la prima fra i celesti, figura uniforme degli dèi e delle dee; io che regolo con i miei ordini le luminose sommità del cielo, i venti salubri del mare, i desolati luoghi silenziosi degli inferi; la divinità unica il cui nome tutto il mondo venera in forma varia, con riti diversi e sotto molteplici nomi. [...] Gli Egiziani potenti per la dottrina antichissima, onorandomi con i riti che più mi sono propri, mi chiamano col mio vero nome [di] Isis Regina. Eccomi, mossa a compassione dalle tue tristi vicende, eccomi benigna e propizia. Allontana le lacrime, poni fine ai [tuoi] lamenti, allontana una volta per tutte la [tua] tristezza: ormai, grazie al mio intervento provvidenziale, inizia a sorgere il giorno della tua salvezza".

Ma come è stato possibile un cambiamento così repentino in quei pochi anni che dividono la composizione dell'*Eneide* da quella delle *Metamorfosi* di Ovidio? Una prima risposta può essere trovata nella lungimiranza di Augusto capace di avvalersi non solo del "potere delle immagini" plastiche (Zanker, 1987), ma anche di quello della letteratura e della religione (Galisnky, 1996, in part. pp. 225-331; Kussl, 2015). Quando Ovidio affida alla sua prima opera in esametri il compito di eternare la propria fama, a Roma il *princeps* gode di un'autorità e di un prestigio resi così saldamente stabili che lo stesso poeta può implorare gli dèi patri assieme a quelli cari a chi è caro alle Muse nel modo seguente: «Tarda sit illa dies et nostro serior aevo, / quo caput Augustum, quem temperat, orbe relicto, / accedat caelo faveatque precantibus absens» (Ovidio, *Metamorfosi*, XV, 868-870: "Lontano sia quel giorno, e più in là della mia vita, quando la vita di Augusto, abbandonato il mondo del quale è moderatore, abbia a essere ammesso in cielo e, benché lontano, continui a essere di soccorso a coloro che lo supplicano").

FIGURA 7.1
Denario di Augusto

Fonte: RIC, I, 275a.

Si tratta di un Augusto al quale è riconosciuta oramai *Vrbi et orbi* una siffatta *maiestas* (Fraschetti, 2005; La Rocca *et al.*, 2013), un Augusto che non ha avuto difficoltà a riabilitare lo stesso Marco Antonio fino alla revoca della *damnatio memoriae* inflittagli solo qualche anno prima da un Senato che è diventato, di fatto, la *longa manus* del suo stesso *princeps*. È lo stesso Augusto, attraverso il *praefectus Aegypti* (*captae*, aggiungeremmo noi mutuando tale epiclesi dalla numismatica), a governare direttamente un Egitto oramai pacificato e sottomesso, nuovo granaio per propagandistiche distribuzioni frumentarie. A scopo esemplificativo riportiamo un denario coniato tra il 29 e il 27 a.C. che rappresenta sul *recto* la testa di Augusto e un lituo, intorno si legge CAESAR COS VI; sul *verso* l'immagine di un coccodrillo e su due linee, a contenerlo, AEGYPTO CAPTA (FIG. 7.1).

Questo Egitto, quindi, non è più quella terra nella quale ha trovato una morte ignominiosa un *civis Romanus* quale Pompeo Magno o che ha tecnicamente "affascinato" (sempre secondo la propaganda augustea) Marco Antonio, ma è diventato un *locus amoenus* una volta debellato il potere eversivo di una regina innominabile identificata con una dea estranea al *mos maiorum*.

In realtà, sappiamo bene che Isis e i *Sunnaoi theòi* avevano già conquistato non solo gran parte del Mediterraneo ma addirittura la stessa *Vrbs* ancor prima che Augusto comparisse sulla scena della grande storia ed erano diventati, in qualche modo, una delle espressioni dell'audacia politica dei *populares* durante gli anni dei successi di Cesare (Malaise, 1972, in part. pp. 357-84; Coarelli, 1984; Takács, 1995, in part. pp. 27-70). Tertulliano riporta una testimonianza pressoché oculare di

Varrone di quanto accaduto a Roma tra il 59 e il 58 a.C., quando le bande di Milone, *longa manus* di Cesare, imperversano in città al fine di destabilizzare l'ordine costituito e preparare il terreno per il ritorno del futuro conquistatore delle Gallie: «Ceterum Serapem et Isidem et Arpocraten [*sic*] et Anubem prohibitos Capitolio Varro commemora<t> eorumque <aras> a senatu deiectas nonnisi per vim popularium restructas. Sed tamen et Gabinius consul Kalendis Ianuariis, cum vix hostias probaret prae popularium coetu, quia nihil de Serape et Iside constituisset, potiorem habuit senatus censuram quam impetum vulgi et aras institui prohibuit» (Varrone, *Antichità umane e divine*, 1, fr. 51, in Tertulliano, *Ai pagani*, 1, 10, 17-18: "Inoltre Varrone ricorda che Serapis, Isis, Harpocrates e Anubis furono allontanati dal Campidoglio e che i loro altari, abbattuti per ordine del Senato, vennero ricostruiti soltanto grazie alla prepotenza dei popolari. Ma il console Gabinio, esaminando a fatica le vittime sacrificate a causa della ressa dei popolari, poiché non aveva deciso niente riguardo a Sarapis e Isis, considerò maggiormente il giudizio censorio del Senato che la foga del popolo e proibì che le are venissero innalzate"). Interessante notare come accanto alla triade alessandrina costituita notoriamente da Isis, Serapis e Horus-Harpocrates, si faccia il nome proprio di Anubis a dimostrazione di quanto la nostra divinità potesse essere avvertita come uno dei simboli più certi della devozione isiaca (Grenier, 1977).

Alla luce di quanto fin qui asserito sarà da tenere in considerazione l'ipotesi che nella stessa Roma governata da un Augusto trionfatore assoluto su ognuno dei suoi rivali – dai cesaricidi della prima ora fino a Marco Antonio bollato come traditore del *mos maiorum* nel momento in cui si era legato a Cleopatra – si sia tornati a lasciare spazio a divinità fino a pochi anni prima osteggiate alla luce della *Realpolitik* del *princeps* e alla propaganda del principato. Rimarrebbe, altrimenti, difficile spiegare come in un poema epico quale le *Metamorfosi*, finalizzato alla celebrazione *ad astra* di Augusto e volutamente destinato da Ovidio a eternare la propria inarrivabile abilità versificatoria, abbia trovato spazio una divinità fino a poco prima vilipesa e ora esaltata quale *dea sospitatrix*: una volta riabilitata, Isis finisce per riabilitare con sé anche tutte le divinità che l'accompagnano, non ultimo Anubis *latrator*.

8
I Flavi, Roma e il culto di Isis

di *Laurent Bricault* e *Valentino Gasparini*

> Et hassi ad intendere questo, che uno principe, e massime uno principe nuovo, non può osservare tutte quelle cose per le quali li uomini sono tenuti buoni, sendo spesso necessitato, per mantenere lo stato, operare contro alla fede, contro alla carità, contro alla umanità, contro alla religione. E però bisogna che elli abbi uno animo disposto a [...] non partirsi dal bene, potendo, ma sapere entrare nel male, necessitato. Debbe, adunque, avere uno principe gran cura che non li esca mai di bocca una cosa che non sia piena delle soprascritte cinque qualità, e paia, a vederlo et udirlo, tutto pietà, tutto fede, tutto integrità, tutto relligione. E non è cosa più necessaria a parere di avere che questa ultima qualità (N. Machiavelli, *Il Principe*, cap. 18: *In che modo i Principi debbano mantenere la parola data*).

A buon diritto Niccolò Machiavelli è considerato il teorico antesignano della *Realpolitik*. Nel *Principe* (composto probabilmente fra il luglio e il dicembre del 1513) lo storico abbozza una sorta di manifesto del pragmatismo politico e il ritratto "ideale" di un novello principe che sappia conquistare, conservare e rafforzare il suo potere attraverso l'uso sia dell'astuzia che della forza. Benché costretto inevitabilmente a infrangere le leggi della morale per ottenere il suo scopo, al sovrano viene richiesto di sapersi dimostrare "gran simulatore e dissimulatore", fingendosi – sempre e comunque – di solidissima integrità etica e, soprattutto, di profonda devozione religiosa.

8.1
Vespasiano: un esempio di *Realpolitik*

Non vi è alcun dubbio sul fatto che l'imperatore Tito Flavio Vespasiano (Levick, 2009), per riuscire a salire sul trono e consolidare il suo regno (69-79 d.C.), non abbia esitato a far ricorso a strumenti non del

tutto leciti o comunque discutibili dal punto di vista morale. Dal dettagliato racconto della vita di Vespasiano stilato da Svetonio nella *Vita dei Cesari* veniamo a sapere – a titolo di esempio – che già in giovanissima età il futuro imperatore si era piegato a penose piaggerie nei confronti dell'allora sovrano Caligola (*Vespasiano*, 2); questi, dal canto suo, aveva "ricompensato" Vespasiano, edile nel 38 d.C., ordinando ai soldati di ricoprirlo di fango per punirlo della mancata pulizia delle strade (ivi, 5). A Vespasiano andò comunque peggio una ventina di anni più tardi quando, proconsole in Africa, nel corso di una sedizione ad Hadrumetum gli furono gettate addosso delle rape (ivi, 4). Oltre che a dimostrarsi a tratti uno sfacciato adulatore, Vespasiano, una volta salito al trono, non si comportò di certo in modo tenero con alcuni dei suoi oppositori, fra i quali l'irriverente Gaio Elpidio Prisco che, paladino dell'autorità del Senato (autorità ignorata, quando non derisa, da Vespasiano), fu prima esiliato e poi giustiziato (ivi, 15). L'imperatore non esitò nemmeno, quando ancora era ad Alessandria nel 70 d.C., a vessare gli abitanti con una nuova tassa che gli valse il soprannome di Cibiosacte ("venditore di bastoncini di pesce") dal nome di un loro re che era stato sordidamente avaro (ivi, 19). Nello stesso anno fece anche radere al suolo il Tempio di Gerusalemme e obbligò i Giudei a dirottare i soldi prima versati per la manutenzione del Tempio stesso verso quella del santuario di Iuppiter Capitolinus a Roma. Non si trattenne dal tassare finanche l'urina utilizzata nelle *fullonicae* pubbliche per ottenerne un buon profitto (ivi, 23). Nemmeno Svetonio poté dunque esimersi dal riconoscere la cupidigia di denaro del *princeps*, il quale «negotiationes quoque vel privato pudendas propalam exercuit [...]. Creditur etiam procuratorum rapacissimum quemque ad ampliora officia ex industria solitus promovere, quo locupletiores mox condemnaret; quibus quidem vulgo pro spongiis dicebatur uti, quod quasi et siccos madefaceret et exprimeret umentis» (ivi, 16: "Si diede apertamente a praticare attività commerciali vergognose anche per un privato [...]. Si crede anche che volontariamente promuovesse alle cariche più alte gli amministratori più rapaci, in modo da condannare in seguito i più ricchi: si diceva in giro che se ne servisse come di spugne, che immergeva nell'acqua quando erano asciutti e spremeva una volta impregnati").

La fama di avidità di Vespasiano non ne risparmiò nemmeno le esequie: «Sed et in funere Favor archimimus personam eius ferens imitansque, ut est mos, facta ac dicta vivi, interrogatis palam procuratoribus, quanti funus et pompa constaret, ut audiit, sestertio centiens, excla-

mavit, centum sibi sestertia darent, ac se vel in Tiberim proicerent» (ivi, 19: "Durante i suoi funerali l'attore Favor, che, mascherato, ne aveva assunto le fattezze e secondo l'uso faceva l'imitazione del morto, domandò agli organizzatori quanto costassero le esequie; non appena gli fu detto: 'Un milione di sesterzi', esclamò: 'Datemene centomila e buttatemi nel Tevere!'").

Nel bilancio generale, però, tali gesti rimasero per lo più isolati, e sull'operato di Vespasiano, sia come uomo che come imperatore, prevale un giudizio nel complesso molto positivo. Già gli storici antichi riconoscevano nel futuro imperatore, nato il 17 novembre del 9 d.C. nel modesto villaggio di *Falacrinae* (oggi Cittareale, in provincia di Rieti: Cascino, Gasparini, 2009), le virtù tradizionali del popolo sabino (austerità, pragmatismo, autoironia e dedizione alla cosa pubblica); virtù che ritroviamo per l'appunto nei celeberrimi compaesani Manio Curio Dentato, Marco Porcio Catone e Marco Terenzio Varrone. Nel 39 d.C. il trentenne Vespasiano ancora abitava a Roma in una casa modestissima (*sordibus aedibus*), dove il figlio Tito nacque in un cubicolo angusto (Svetonio, *Vita dei Cesari, Tito*, 1). Anche la sua nota avarizia fu almeno in parte giustificata dalla necessità di colmare un deficit statale che al momento della sua ascesa al potere era stimato intorno ai 40 miliardi (!) di sesterzi (Svetonio, *Vita dei Cesari, Vespasiano*, 16). Infatti, per il resto, «in omne hominum genus liberalissimus explevit censum senatorium, consulares inopes quingenis sestertiis annuis sustentavit, plurimas per totum orbem civitates terrae motu aut incendio afflictas restituit in melius, ingenia et artes vel maxime fovit» (Svetonio, *Vita dei Cesari, Vespasiano*, 17: "Liberalissimo verso tutti i ceti, reintegrò i patrimoni dei senatori, aiutò con 500.000 sesterzi l'anno gli ex consoli indigenti, restaurò ovunque, migliorandole, le città colpite da terremoti o incendi, favorì con dovizia gli ingegni e le arti").

Si comportò sempre valorosamente sul campo di battaglia e oltretutto «amicorum libertatem, causidicorum figuras ac philosophorum contumaciam lenissime tulit [...] offensarum inimicitiarumque minime memor executorve» (ivi, 13-14: "Sopportò con estrema pazienza la libertà degli amici, le allusioni degli avvocati e l'insolenza dei filosofi [...] non ricordando né inimicizie né offese, e per nulla portato a vendicarsene").

In sostanza Vespasiano dimostrò di possedere tutte le doti che Machiavelli richiederà a un buon principe, ivi compreso il pragmatismo necessario – a tratti – per mascherare clemenza, lealtà, onestà, umanità,

e far ricorso alla forza in virtù della "ragion di stato". Ma è nel campo della quinta e principale dote machiavellica (la religiosità), che Vespasiano dimostrò a pieno la sua astuzia e l'efficacia della sua *Realpolitik*.

8.2
La politica religiosa di Vespasiano, aspirante imperatore

È vero che il carattere modesto di Vespasiano, e il suo cinismo, gli avevano sempre sconsigliato di prendere troppo sul serio la facile prontezza, tipica del popolo romano, alla deificazione dei propri imperatori. Al primo attacco della malattia che lo portò in breve tempo alla morte, Vespasiano pare abbia esclamato ironicamente: «Vae, inquit, puto, deus fio» (ivi, 23: "Ahi, mi sa che sto per diventare un dio!"). Ma Vespasiano era comunque salito al potere, alla non tenera età di 60 anni, da *homo novus*. Non aveva, infatti, nobili natali: il padre, il reatino Tito Flavio Petrone, era un cambiavalute, poi trasferitosi come banchiere in Svizzera (*Helvetia*), dove era morto; la madre (Vespasia Polla) apparteneva a una famiglia norcina di rango equestre che poteva vantare tutt'al più un pretore (il fratello di Vespasia, zio di Vespasiano) (ivi, 1). Vespasiano non aveva dimostrato nemmeno un particolare carisma, e tanto meno aveva compiuto imprese belliche di particolare rilevanza. Gli mancava in sostanza, come nota inesorabilmente Svetonio stesso, «auctoritas et quasi maiestas quaedam» (ivi, 7: "il prestigio e un certo qual senso di maestà"). E questa era una lacuna che indubbiamente andava colmata in qualche modo.

La soluzione più semplice poteva consistere nel trovare un antenato divino che nobilitasse *ipso facto* le umili origini dell'imperatore. Ma Svetonio racconta che Vespasiano «ceteris in rebus statim ab initio principatus usque ad exitum civilis et clemens, mediocritatem pristinam neque dissimulavit umquam ac frequenter etiam prae se tulit. Quin et conantis quosdam originem Flavii generis ad conditores Reatinos comitemque Herculis, cuius monimentum exstat Salaria via, referre irrisit ultro» (ivi, 12: "Dall'inizio alla fine del principato fu moderato e clemente, e non tentò mai di dissimulare le sue mediocri origini, anzi spesso le esibì. Così, quando alcuni tentarono di riportare le origini della *gens Flavia* ai fondatori di Rieti e a un compagno di Hercules, la cui tomba si conserva sulla via Salaria, si prese gioco di loro").

Vespasiano dunque capiva bene che non era semplicemente "inventandosi" un mitico avo che poteva dare lustro al suo carente lignaggio e legittimare così il suo potere.

Il futuro fondatore della dinastia che da lui avrebbe preso appunto il nome di "Flavia" (Gasparini, 2009; Pfeiffer, 2010; Capriotti Vittozzi, 2014) si trovava in Giudea quando le legioni di stanza in Egitto, la *III Cyrenaica* e la *XXII Deiotariana*, agli ordini del prefetto Tiberio Giulio Alessandro giurarono a suo favore, sostenendolo come imperatore contro Vitellio (Svetonio, *Vita dei Cesari*, *Vespasiano*, 6). Era il 1° luglio del 69 d.C., da allora considerato suo *dies imperii*. Vespasiano si affrettò a trasferirsi ad Alessandria non tanto per approfittare del sostegno delle truppe (d'altronde anche le legioni di stanza in Giudea prestarono giuramento in sua presenza già dieci giorni dopo), quanto «ut claustra Aegypti optineret» (ivi, 7: "per tener salde nelle proprie mani le chiavi dell'Egitto"), ovverosia il controllo assoluto del granaio di Roma, e quindi, citando ora Tacito, «ut fractos Vitellii exercitus urbemque externae opis indigam fame urgeret. Namque et Africam, eodem latere sitam, terra marique invadere parabat, clausis annonae subsidiis inopiam ac discordiam hosti facturus» (*Storie*, III, 48: "per far pressione sugli eserciti disfatti di Vitellio e su Roma, dipendente dagli approvvigionamenti esterni, affamandoli. E si preparava ad assalire, per terra e per mare, anche l'Africa, posta dallo stesso lato del Mediterraneo, deciso a provocare, bloccando i rifornimenti di grano, fame e discordia fra i nemici").

Quando anche il porto per eccellenza di Roma (Pozzuoli) si schierò entusiasta dalla parte di Vespasiano, il candidato imperatore poté mettere una seria ipoteca sul trono, forte del fatto di avere sostanzialmente in pugno l'annona della capitale.

Ma vi erano forse altre (meno evidenti) ragioni per dirigersi senza indugi in Egitto. Vespasiano, infatti, giunse ad Alessandria probabilmente tra la seconda metà di luglio e settembre, periodo che nel Basso Egitto coincideva esattamente con la piena del Nilo, evento annuale dal fortissimo valore mitico e simbolico. Non sorprende, dunque, che l'arrivo di Vespasiano sia stato accolto, almeno stando a Dione Cassio (*Storia romana*, LXVI, 8), dalla crescita anomala del fiume di ben un palmo in una singola giornata, e, *teste* il papiro Fouad 8 (l. 13), dalla nomina – presso l'ippodromo della città – di "figlio di Ammone", se non anche di "nuovo Serapis" (l. 14: il passo è molto lacunoso). Accettando il titolo onorifico, Vespasiano si allineava con le onorificenze ottenute

dallo stesso Alessandro Magno al suo arrivo in Egitto e iniziava evidentemente ad appropriarsi di quella *maiestas* di cui andava in cerca.

Fu questo probabilmente a consigliargli di proseguire nella stessa direzione. Poche settimane dopo il suo arrivo, «cum de firmitate imperii capturus auspicium aedem Serapidis summotis omnibus solus intrasset, ac propitiato multum deo tandem se convertisset, verbenas coronasque et panificia, ut illic assolet, Basilides libertus obtulisse ei visus est; quem neque admissum a quoquam et iam pridem propter nervorum valitudinem vix ingredi longeque abesse constabat» (Svetonio, *Vita dei Cesari*, *Vespasiano*, 7: "volendo avere un responso circa la solidità del suo potere, fece allontanare tutti gli altri ed entrò nel tempio di Serapis. Quando si voltò dopo aver pregato a lungo il dio, gli parve di scorgere il liberto Basilide che, secondo l'usanza, gli offriva verbene, corone e focacce. Ma era evidente che nessuno poteva aver fatto entrare quell'uomo, il quale oltretutto era lontano e non era quasi in grado da tempo di camminare a causa dei reumatismi").

Farcito di emblemi che significativamente rinviano alla regalità faraonica (alla quale oltretutto il nome di Basilide allude esplicitamente), il prodigio mostrava con evidenza a Vespasiano il favore divino del dio per eccellenza di Alessandria, Serapis, i cui benefici non si fecero aspettare a lungo: subito dopo l'episodio, infatti, arrivò la notizia della vittoria delle truppe di Vespasiano a Cremona contro Vitellio (25 ottobre) e quindi della morte di quest'ultimo e della definitiva ascesa al trono dell'umile sabino (22 dicembre).

Nel corso dei due mesi che separarono la visita al tempio dalla nascita della dinastia Flavia, due (se non tre) ulteriori episodi andarono a confermare il favore delle divinità isiache nei confronti di Vespasiano e figli.

E plebe quidam luminibus orbatus, item alius debili crure sedentem pro tribunali pariter adierunt, orantes opem valitudini demonstratam a Serapide per quietem: restituturum oculos, si inspuisset; confirmaturum crus, si dignaretur calce contingere. Cum vix fides esset ullo modo rem successuram, ideoque ne experiri quidem auderet, extremo hortantibus amicis palam pro contione utrumque temptavit, nec eventus defuit (ivi, 7).

"Mentre sedeva ad amministrare giustizia, vennero a trovarlo un popolano cieco e un altro zoppo, e lo pregarono di guarirli, facendo quanto Serapis aveva suggerito loro in sogno: che cioè l'uno avrebbe riavuto la vista se egli gli avesse sputato negli occhi, e all'altro la gamba sarebbe ritornata salda, se egli

si fosse degnato di toccarla col calcagno. Nella certezza che nulla sarebbe accaduto, Vespasiano non voleva nemmeno tentare; alla fine, poiché i suoi amici lo spingevano, fece con entrambi il tentativo, in pubblico, davanti alla folla, e il miracolo avvenne".

In questo racconto, il binomio Vespasiano-Serapis è presentato con la massima chiarezza. Il dio investe Vespasiano trasmettendogli le sue stesse doti miracolose e allestisce un'occasione pubblica che le possa testare innanzi agli occhi della folla, certificando così la sua specifica benevolenza nonostante la riluttanza del suo stesso "protetto"; tali prodigi vengono ricordati anche da Dione Cassio (*Storia romana*, LXVI, 8).

Il secondo episodio sembra di più difficile decifrazione: «Per idem tempus Tegeae in Arcadia instinctu vaticinantium effossa sunt sacrato loco vasa operis antiqui, atque in iis assimilis Vespasiano imago» (Svetonio, *Vita dei Cesari*, *Vespasiano*, 7: "Verso quella stessa epoca, a Tegea, in Arcadia, in uno scavo effettuato dietro consiglio degli indovini, in un luogo sacro furono portati alla luce certi vasi antichi con raffigurata un'immagine simile a quella di Vespasiano").

A quanto pare, in uno scavo archeologico *ante litteram*, furono rinvenuti a Tegea dei vasi (già definiti come antichi nel 69 d.C.) che raffiguravano un volto umano dalle fattezze simili a quelle di Vespasiano. Una possibile ipotesi d'interpretazione del passo è che qui ci si riferisca a dei vasi, magari di ceramica a figure rosse o nere di tradizione greca, con dipinte figure umane somiglianti al futuro imperatore. Non è da escludere neanche la possibilità, visto il coerente contesto egittizzante, che ci si riferisca invece al ritrovamento eccezionale (e fittizio) di vasi canopici importati dall'Egitto (noti in Grecia come in Etruria) e, in particolare, a quelli a testa umana destinati a conservare i resti del fegato estratto dal cadavere durante il processo di mummificazione.

Del terzo episodio si è già parlato diffusamente in questo volume (cfr. CAP. 2): all'attacco dei vitelliani al Campidoglio il 19 dicembre, il figlio minore di Vespasiano, Domiziano, fuggì travestendosi da sacerdote del culto isiaco. Ancora una volta, Isis e Serapis si dimostravano coinvolti nelle trame relative al destino di Vespasiano, e proprio alla vigilia stessa della sua ascesa al potere.

Abbiamo fin qui seguito le vicende di Vespasiano basandoci pressoché unicamente sulla testimonianza di Svetonio, il quale, fra gli autori che raccontano questi episodi, risulta senz'altro il più affidabile. Malgrado il noto interesse per gli aneddoti (e quindi per quelle testi-

monianze non ufficiali – scritte od orali – che potevano nutrirlo), il "biografo" si dimostra sempre interessato ai fatti più che a esprimere un giudizio personale su di essi. E su questi fatti poteva disporre di una documentazione di eccellente qualità e affidabilità, essendo lui stesso *procurator a studiis et a bibliothecis* (ovvero sovrintendente degli archivi e delle biblioteche imperiali).

In ogni caso, circa gli episodi menzionati che videro come protagonista Vespasiano e la sua visita al tempio di Serapis ad Alessandria, possediamo altre due fonti che meritano di essere prese in considerazione.

La prima è quella di Tacito. Lo storico conferma sia la notizia definitiva della morte di Vitellio, giunta ad Alessandria grazie al viaggio in pieno inverno di alcuni arditi (Tacito, *Storie*, IV, 51), sia l'episodio di Domiziano sul Campidoglio (ivi, III, 74), ma apporta all'intero racconto due modifiche: sostanzialmente antepone la notizia della vittoria di Cremona all'arrivo di Vespasiano ad Alessandria (ivi, III, 48) e antepone anche i *miracula* del futuro imperatore alla sua visita al tempio di Serapis (ivi, IV, 81-82). La prima modifica risulta incompatibile sia con la versione svetoniana, sia con la sua conferma da parte di Giuseppe Flavio (*La guerra giudaica*, IV, 11, 5), sia infine con l'episodio già citato di Dione Cassio circa la crescita anomala del Nilo (che a fine ottobre era ormai in fase di decrescita); la seconda potrebbe essere interpretata come un tentativo di sottrarre una certa importanza al ruolo giocato da Serapis stesso nell'episodio, per cui Tacito non dimostrava in effetti grande simpatia. E bene lo dimostrano le sue parole che meritano di essere citate per intero:

Per eos menses, quibus Vespasianus Alexandriae statos aestivis flatibus dies et certa maris opperiebatur, multa miracula evenere, quis caelitum favor et quaedam in Vespasianum inclinatio numinum ostenderetur. E plebe Alexandrina quidam oculorum tabe notus genua eius advolitur, remedium caecitatis exposcens gemitu, monitu Serapidis dei, quem dedita superstitionibus gens ante alios colit, precabaturque principem, ut genas et oculorum orbes dignaretur respergere oris excremento. Alius manum aeger eodem deo auctore, ut pede ac vestigio Caesaris calcaretur, orabat. Vespasianus primo inridere aspernari; atque illis instantibus modo famam vanitatis metuere, modo obsecratione ipsorum et vocibus adulantium in spem induci: postremo aestimari a medicis iubet, an talis caecitas ac debilitas ope humana superabiles forent. Medici varie disserere: huic non exesam vim luminis et redituram, si pellerentur obstantia; illi elapsos in pravum artus, si salubris vis adhibeatur, posse integrari; id fortasse cordi deis et divino ministerio principem electum; denique patrati

remedii gloriam penes Caesarem, inriti ludibrium penes miseros fore. Igitur Vespasianus cuncta fortunae suae patere ratus nec quicquam ultra incredibile, laeto ipse voltu, erecta quae adstabat multitudine, iussa exsequitur. Statim conversa ad usum manus, ac caeco reluxit dies. Vtrumque qui interfuere nunc quoque memorant, postquam nullum mendacio pretium. Altior inde Vespasiano cupido adeundi sacram sedem, ut super rebus imperii consuleret: arceri tempio cunctos iubet. Atque ingressus intentusque numini respexit pone tergum e primoribus Aegyptiorum nomine Basiliden, quem procul Alexandria plurium dierum itinere et aegro corpore detineri haud ignorabat. Percunctatur sacerdotes, num illo die Basilides templum inisset, percunctatur obvios, num in urbe visus sit; denique missis equitibus explorat, illo temporis momento octoginta milibus passuum afuisse: tunc divinam speciem et vim responsi ex nomine Basilidis interpretatus est (*Storie*, IV, 81-82).

"Nei mesi in cui Vespasiano aspettava ad Alessandria il periodo dei venti estivi e la navigazione sicura, si verificarono molti prodigi, segno manifesto del favore celeste e della predilezione dei numi per lui. Un popolano di Alessandria, noto per aver perso la vista in seguito a malattia, si butta ad abbracciargli le ginocchia implorando tra i singhiozzi un rimedio alla cecità: seguiva il consiglio del dio Serapis, venerato in modo speciale da quel popolo superstizioso, e pregava il principe che si degnasse di bagnargli con la saliva le guance e le palpebre. Un altro, storpio d'una mano, ispirato dallo stesso dio, pregava Cesare che gliela premesse con la pianta del piede. Vespasiano dapprima rise e li respinse ma, di fronte alla loro insistenza, temendo di passare per presuntuoso e d'altra parte indotto a sperare dalle loro suppliche e dalle sollecitazioni degli adulatori, finì per chiedere un consulto ai medici, per sapere se casi di cecità e deformità così gravi fossero guaribili con un intervento umano. I medici articolarono il loro giudizio: in uno la capacità di vedere non era distrutta e avrebbe ripreso, se si fosse eliminato ciò che costituiva ostacolo; l'arto deformato dell'altro era ripristinabile alle sue funzioni con una pressione salutare; forse gli dèi avevano a cuore queste guarigioni e avevano scelto il principe per tale ufficio divino; e, dopo tutto, la guarigione avrebbe procurato gloria a Cesare e il ridicolo dell'insuccesso sarebbe ricaduto sui due infermi. A questo punto Vespasiano, pensando che tutte le strade si aprivano alla sua fortuna e che da lui ci si aspettava anche l'incredibile, esegue, davanti a una folla attentissima, con volto sereno, i gesti prescritti. Subito la mano tornò alle sue funzioni e il cieco rivide la luce. Persone che assistettero ai due prodigi li ricordano ancora oggi, quando non ci sarebbe nessun vantaggio a mentire. Si accese allora in Vespasiano un più vivo desiderio di visitare la sacra sede del dio, per consultarlo sulla sorte dell'Impero. Vuole che tutti si allontanino dal tempio. Entrato, tutto preso dal pensiero del dio, scorge alle sue spalle uno dei più autorevoli cittadini egiziani di nome Basilide, che sapeva trattenuto da malattia in luogo distante parecchie giornate di cammino da Alessandria. Interroga i sacerdo-

ti, se quel giorno Basilide fosse entrato nel tempio, interroga i passanti, se l'avessero visto in città, infine, inviati messi a cavallo, si accerta che in quel momento egli stava a una distanza di ottanta miglia: allora concluse che era una visione soprannaturale e dal nome di Basilide ricavò il senso del responso".

Una seconda alternativa (tarda e quasi romanzesca) versione dei fatti viene riferita da Filostrato (*Vita di Apollonio*, V, 27-30), il quale racconta l'arrivo di Vespasiano ad Alessandria e la sua visita al tempio di Serapis, dove prega l'asceta neopitagorico Apollonio di Tiana affinché lo renda imperatore. Lo scrittore colloca l'episodio alla vigilia della proclamazione di Vespasiano come Augusto da parte del Senato (21 dicembre).

Potremmo presumere che il favore mostrato da Vespasiano nei confronti di Serapis (e dal dio generosamente "ricambiato") sia stato il frutto di una genuina devozione. È vero che la visita al tempio di Serapis non fu in sé un evento anomalo (già in Giudea, per esempio, Vespasiano non aveva esitato a consultare l'oracolo del dio del Carmelo: Svetonio, *Vita dei Cesari*, *Vespasiano*, 5; Tacito, *Storie*, II, 78) ed è vero anche che lo scarso radicamento dei culti isiaci in Sabina (dove l'imperatore era nato) e in Etruria (dove egli era cresciuto ed era stato educato presso la villa della nonna a Cosa: Svetonio, *Vita dei Cesari*, *Vespasiano*, 2) non depongono a favore di un possibile precedente interessamento del futuro imperatore verso i culti isiaci. Ma questo nulla ci dice realmente sugli intimi sentimenti religiosi di Vespasiano, che sono quindi destinati a rimanere a noi sconosciuti.

Indipendentemente, comunque, dall'analisi del coinvolgimento religioso personale del *princeps* (il che oltretutto rischierebbe di ridurre la nostra prospettiva a un anacronistico confronto tra fede individuale, pratica rituale e prassi politica), quello che siamo in grado di fare è analizzare l'uso strumentale che Vespasiano ne fece per raggiungere i suoi scopi. Venuto a cercare presso Serapis (anzi nel suo santuario principale) l'investitura divina, Vespasiano fu esaudito e l'uscita dal tempio fu immediatamente seguita (almeno stando a Svetonio) da guarigioni miracolose compiute dal nuovo imperatore. In tal modo, il suo *entourage* riuscì a legittimarne l'ascesa al potere attraverso una sapiente propaganda che non lesinò in prodigi e miracoli. L'intervento del dio, capace di sancire in qualche modo l'elevazione di Vespasiano, gli diede l'*auctoritas* e la *maiestas* che le sue umili origini non potevano concedergli direttamente.

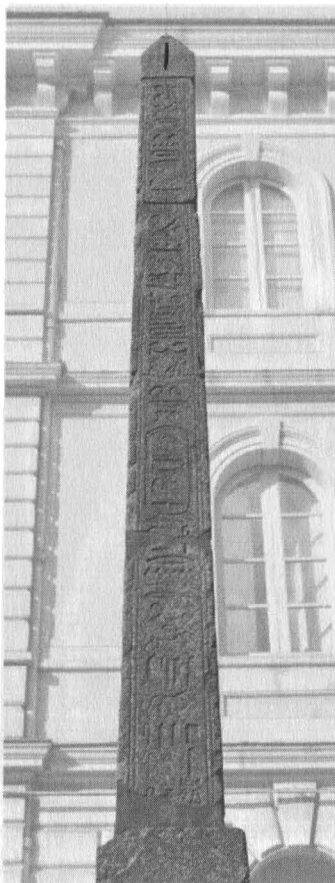
8.3 La politica religiosa degli eredi di Vespasiano, Tito e Domiziano

Divenuto imperatore il 22 dicembre del 69 d.C., Vespasiano non poté immediatamente insediarsi sul trono; dovette, infatti, attendere i venti favorevoli alla fine dell'estate dell'anno successivo per lasciare Alessandria e raggiungere Roma (Dione Cassio, *Storia romana*, LXVI, 9; Giuseppe Flavio, *La guerra giudaica*, IV, 11, 5; Tacito, *Storie*, IV, 81). Lasciò comunque in Oriente il primogenito Tito, il quale fu incaricato di sedare l'insurrezione giudaica e di radere al suolo il Tempio di Gerusalemme. Una volta adempiuto ai suoi doveri, anche Tito si recò in Egitto, dove non tralasciò di partecipare alla cerimonia di deificazione del dio-toro Apis a Menfi (Svetonio, *Vita dei Cesari, Tito*, 5) e poi, ispirandosi pedissequamente all'esempio paterno, fu ricevuto all'ippodromo – in data 25 aprile 71 d.C., e cioè proprio nel giorno in cui culminava la grande festa in onore di Serapis – dalla cittadinanza di Alessandria, di cui visitò anch'egli il locale serapeo. Anche a Tito vengono così attribuiti miracoli: già in Palestina aveva portato abbondanza di acqua nel momento in cui le fonti utilizzate dai Giudei si erano seccate (Giuseppe Flavio, *La guerra giudaica*, V, 409-411), e più tardi – nell'80 – avrebbe anche fatto cessare una terribile epidemia secondo la testimonianza di Svetonio (*Vita dei Cesari, Tito*, 8) laddove si fa ricorso, tra l'altro, a una terminologia che sembra derivata direttamente dal racconto dei miracoli paterni. L'allineamento di Tito con i dettami della politica religiosa "egittofila" del padre viene ulteriormente confermato dal fatto che, una volta riunitisi a Roma a giugno, padre e figlio decisero di trascorrere la notte della vigilia del trionfo giudaico proprio presso il tempio di Isis nel Campo Marzio (Giuseppe Flavio, *La guerra giudaica*, VII, 5, 4), un chiaro segnale della volontà di legittimazione del potere imperiale conquistato da parte dei Flavi attraverso l'egida isiaca. Tale decisione risulta tanto più significativa se contestualizzata entro il quadro delle preoccupazioni di *adfectatio regni* che da sempre avevano accompagnato l'ascesa di leader politici legati all'Oriente (e all'Egitto in particolare), fra cui Alessandro, Cesare, Antonio, Germanico, Caligola e Nerone. Fu probabilmente questo il motivo per cui Vespasiano e Tito si presentarono a Roma come vincitori sui Giudei, preferendo non enfatizzare ulteriormente il ruolo che l'Egitto aveva rivestito nella loro salita al potere.

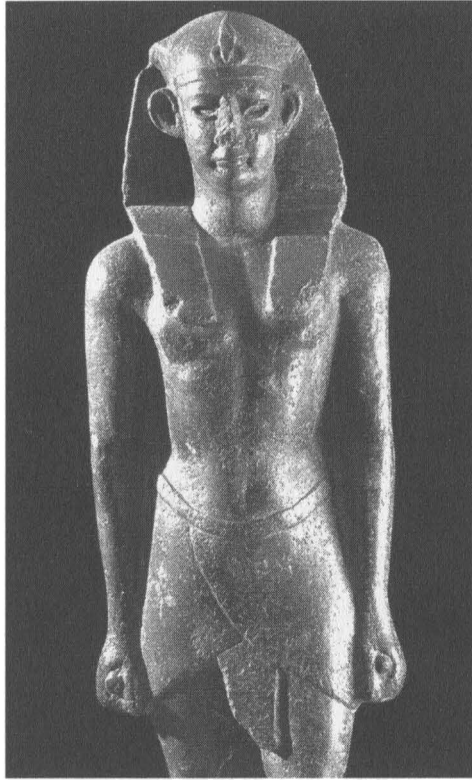
FIGURA 8.1
"Obelisco Pamphili"

Fonte: Rosso (in stampa).

Il percorso strategicamente intrapreso da Vespasiano nel 69 d.C. non s'interromperà né con la sua morte (79 d.C.) né con quella – prematura – di Tito (81 d.C.), riflettendosi – e anzi amplificandosi ulteriormente – durante il principato del figlio minore, Domiziano, notoriamente ben predisposto nei confronti dei *peregrinae superstitionis mysteria* (Plinio il Giovane, *Panegirico*, 49, 8). Innanzitutto, il fatto che i miracoli attribuiti a Vespasiano siano ricordati sia da Svetonio che da Tacito (allo scadere del primo quarto del II secolo d.C.), ma non da Giuseppe Flavio (contemporaneo agli eventi narrati), ha indotto alcuni (Luke, 2010) a ritenere che questi atti miracolosi non siano stati pubblicamente enfatizzati durante i primi anni della dinastia Flavia ma che abbiano invece risentito proprio della pressione ideologica domizianea, il che è

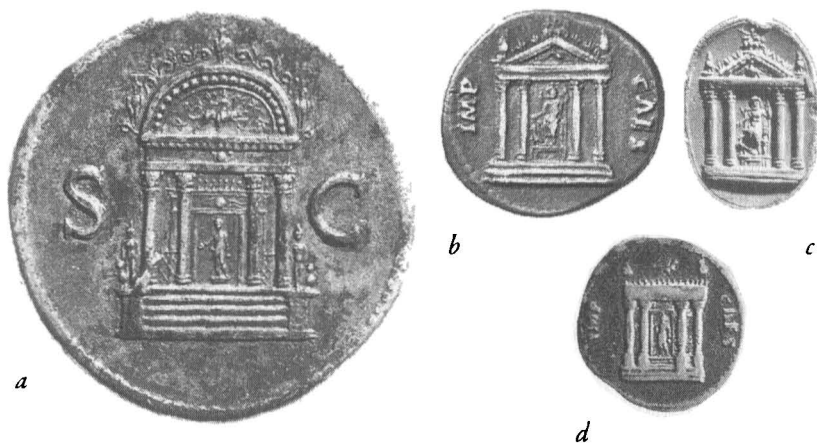
FIGURA 8.2
Uno degli obelischi di Marco Rutilio Lupo a Benevento

Fonte: Poole (2016, p. 91).

quanto mai verosimile. Domiziano non solo aderì al percorso avviato dal padre, ma ne intensificò il messaggio "filoisiaco" anche nella sfera ufficiale. Ecco quindi che il terzo e ultimo esponente della dinastia Flavia fece prima erigere presso l'Iseo del Campo Marzio un obelisco, noto come "Obelisco Pamphili", ora al centro di piazza Navona, le cui iscrizioni geroglifiche (delle quali alcune erano trascrizioni quasi letterali dei protocolli impiegati da Tolomeo III Evergete I, 246-22 a.C., e Tolomeo VIII Evergete II, 145-16 a.C., mentre altre erano formule personalizzate) lo acclamavano come faraone e "amato da Isis" (FIG. 8.1).

FIGURA 8.3
Ritratto di Domiziano come faraone

Fonte: Gasparini (2009, p. 351).

Quindi, nell'88-89 d.C., fece in modo che altri due simili obelischi (FIG. 8.2), dedicati per opera di Marco Rutilio Lupo *pro salute et reditu* di Domiziano per le campagne contro Daci e Catti, fossero eretti a Benevento (Bülow Clausen, 2012), dove Domiziano aveva accolto il padre di ritorno nel 70 d.C. proprio dall'Egitto (Dione Cassio, *Storia romana*, LXV, 9, 3).

Nello stesso contesto è stata rinvenuta una statua di Domiziano nelle vesti di faraone (FIG. 8.3), che vanta come parallelo molto precoce un ritratto in pietra nera conservato presso il Palazzo Ducale di Mantova, di provenienza ignota ma databile già al regno di Vespasiano, e forse anche un più tardo ritratto in granito rosa dai dintorni di Roma.

FIGURA 8.4
L'Iseo-Serapeo Campense nella numismatica e nella glittica

a) Sesterzio del 71 d.C.; *b*) denario del 94-96; *c*) gemma raffigurante il Serapeo; *d*) denario del 94-96.
Fonte: Gasparini (2009, p. 349).

Se il messaggio veicolato dall'"Obelisco Pamphili", costruito *ad hoc* per Domiziano, era ancora criptato dall'utilizzo di geroglifici (certo accessibili a pochi) e temi iconografici seminascosti (in quanto per lo più concentrati sul *pyramidion*), ben più immediato dovette essere l'impatto nell'immaginario collettivo di un imperatore che, per la prima volta a Roma, si faceva ritrarre nelle vesti di faraone (cfr. Rosso, in stampa), cosa che successe poi solo per Antinoo (cfr. CAP. 19). Rimane notevole il fatto che Domiziano abbia scelto l'iconografia faraonica, e non quella isiaca, e che abbia preferito in ogni caso fare riferimento a Isis, piuttosto che al paredro Serapis, preferito da Vespasiano.

Non può sorprendere constatare infine gli evidenti effetti che il favore isiaco della generazione Flavia sortì da un punto di vista architettonico. A Roma non sembra esservi un singolo santuario isiaco che non sia stato fondato o, se precedente, quanto meno restaurato in epoca Flavia. Basti come esempio il già citato Iseo Campense, che rappresentò senza dubbio il punto focale della devozione isiaca a Roma fra I e II secolo d.C., come suggeriscono Marziale (*Epigrammi*, II, 14, 7), Giovenale (*Satire*, VI, 487-491 e 528-9; IX, 22-26) e soprattutto Apuleio (*Metamorfosi*, XI, 26). Edificato forse già nel 43 a.C. (cfr. CAP. 2), il santuario dovette probabilmente affrontare una ricostruzione celebrata da alcune emissioni di sesterzi (monete di bronzo, dunque, coniate

sotto l'autorità del Senato, come le lettere SC – *senatus consultum* – ricordano al rovescio), nel 71 d.C. (in occasione del trionfo giudaico che, come detto, aveva visto Vespasiano e Tito trascorrere la vigilia proprio presso il tempio di Isis) e nel 73 d.C. (forse in rapporto con la censura, rivestita quell'anno da padre e figlio, le cui funzioni erano anch'esse espletate non lontano dallo stesso tempio, nella *Villa Publica*, oppure in occasione del completamento della ricostruzione del santuario e della sua dedica ufficiale) (FIG. 8.4*a*). Distrutto da un violento incendio nell'80 a.C. (Dione Cassio, *Storia romana*, LXVI, 24, in Xifilino, *Epitome*), toccò a Domiziano provvedere a una monumentale ricostruzione (Eutropio, *Sommario di Storia romana*, VII, 23, 5), forse già terminata nell'85-86 d.C., quando Marziale accenna ai *Memphitica templa* accanto ai *Saepta* (Marziale, *Epigrammi*, II, 14, 7), o al più tardi nell'89, se crediamo invece a Girolamo (*Cronaca*, 2105). Pochi anni dopo, nel 94-96, altre due emissioni monetali domizianee (cui si ispirò la glittica stessa) mostrano probabilmente lo stesso santuario, forse con lo scopo di celebrarne il decennale dalla conclusione dei lavori di ricostruzione (FIGG. 8.4*b-d*).

9
Un dio siriano alla corte di Giulia Domna e di Elagabalo

di *Nicole Belayche*[*]

9.1
Le principesse dei Severi, ovvero delle siriane sul Palatino

Mentre iniziava il III secolo, una nuova dinastia prendeva il potere a Roma. L'assassinio di Commodo, consumatosi nel 192, oltre ad aver messo fine alla dinastia degli Antonini, aprì un decennio di lotte tra gli aspiranti alla porpora: "l'Impero è all'asta", secondo la celebre formula di Didio Giuliano che tentò di assurgere al soglio imperiale. Fra i numerosi pretendenti, fu Settimio Severo a imporsi definitivamente, a partire dal 197. Nato nel 145 a Leptis Magna, in Tripolitania (attuale Libia), all'interno di una famiglia d'origine libico-punica romanizzata nel I secolo d.C., il giovane Lucio Settimio Severo percorse i gradi del *cursus* civile e militare fino al rango senatorio. Nel 180, mentre era *legatus legionis* in Siria, incontrò Giulia Domna, una siriana figlia del sacerdote di Sol a Emesa (Homs nell'attuale Siria). Divenuta sua moglie, la donna gli avrebbe dato due figli: Bassiano, il futuro imperatore Caracalla, e Geta. Nel 192, quando Commodo fu assassinato, Settimio Severo era a capo di tre legioni di stanza sul Danubio che approfittarono della confusione politica che regnava a Roma per acclamare il loro generale come *imperator*. Nella capitale dell'Impero il Senato, messo di fronte a una proclamazione concorrente in Siria, scelse Severo quale imperatore. Questi, infatti, presentandosi come un fedele di Pertinace – effimero imperatore di tradizione senatoriale succeduto alla morte di Commodo –, aveva saputo garantirsi appoggi importanti in Occidente, non solo tra le legioni di stanza lungo il *limes* renano-danubiano, ma anche tra le *élites* romane di rango senatorio. Nonostante questo, Settimio Severo dovette combattere per un quinquennio prima di imporsi su tutti i suoi antagonisti, prima in Oriente e poi in Gallia.

* Ringrazio Ennio Sanzi e Francesco Massa per la loro assistenza nella versione italiana.

A partire dal 197, dunque, la scena politica (e militare) dell'*Vrbs* si riempì di alleati di data più o meno recente del nuovo imperatore, tra i quali numerosi, di origine africana e siriana, formavano la cerchia dell'imperatrice Giulia Domna. Costei apparteneva a un'antica famiglia di Emesa – anch'essa romanizzata dall'inizio del I secolo – che manteneva l'ereditarietà del sacerdozio di El-Gebal, il locale dio solare. Ad Augusta (nell'attuale Germania) Gaio Giulio Avito Alessiano, suo cognato nonché nonno dei futuri imperatori Elagabalo e Alessandro Severo, quando era governatore della provincia della Rezia, aveva offerto una dedica al Deus Patrius (cioè ancestrale) Sol Heliogabalus ("L'Année Épigraphique", 1962, 229). Naturalmente colta in quanto buona aristocratica, Giulia Domna rinserrava questo *habitus* per temperamento; la sua intelligenza, che non era soltanto politica, seppe porsi al servizio di una personalità ambiziosa. Esercitando una grande influenza sull'imperatore, suo marito, poté giocare un ruolo politico importante in quanto *Augusta*, *Pia* e *Felix* – titoli che aveva in comune proprio con l'imperatore –, Madre degli Augusti, della patria e dei campi, e soprattutto, in maniera inaudita in una Roma dove le donne non svolgevano funzioni politiche, in quanto Madre del Senato (*mater Senatus*) alle cui sedute aveva il diritto di assistere. Come si può vedere in un denario coniato a Roma tra il 196 e il 211, la sua acconciatura molto marcata da ambo le parti da una riga mediana che termina in un attacco a forma di *chignon* posto nella parte posteriore della testa – acconciatura in gran voga a Roma sotto i Severi –, ricorda, per colei che era chiamata, fra l'altro, *Mater castrorum*, l'elmo militare; nel *verso* una Pietas degli Augusti (PIETAS AVGG) rappresentata secondo la più pura tradizione iconografica romana: stante, velata e colta nell'atto di fare un sacrificio su un altare, con una patera e con una scatola nella mano sinistra (FIG. 9.1).

La famiglia imperiale (la *domus divina* delle iscrizioni) abitava il palazzo sul Palatino, ingrandito e abbellito per diventare la *domus Severiana*; vi si accedeva da un'entrata monumentale, il *Septizonium*, che rappresentava l'ideologia cosmica del potere dell'imperatore. La loggia imperiale si apriva sul Circo Massimo al fine di mettere gli imperatori e i membri della dinastia regnante in una condizione privilegiata per poter assistere alle grandi manifestazioni del potere (cfr. TAV. 2). Nel suo "salone" l'*Augusta* si circondava di una folla di intellettuali: filosofi, artisti, poeti, giuristi; come buona parte dell'*élite* romana del tempo, pur essendo originari delle province orientali, costoro davano lustro e

FIGURA 9.1
Denario con busto di Giulia Domna (*recto*) e Pietas degli Augusti (*verso*)

Fonte: RIC, IV, 1, 572.

difendevano il meglio della cultura greco-romana (per esempio Filostrato, l'autore delle *Vite dei sofisti*). D'altronde, la monetazione, che nel *recto* rappresenta il busto dell'imperatrice, nel *verso* celebra valori e divinità tradizionalmente romani messi in relazione con le imperatrici dall'epoca di Livia (per esempio la Pietas della moneta in FIG. 9.1).

Giulia Domna si preoccupò del futuro dinastico della sua famiglia e favorì senza sosta la carriera dei propri parenti: Giulia Mesa (sua sorella), il marito di questa (sacerdote del dio solare di Emesa), Giulia Soemia e Giulia Mamea (le loro due figlie), madri, rispettivamente, di Elagabalo e Alessandro. La presenza a palazzo di un "clan siriano", come lo si è potuto chiamare, contribuì a corroborare l'evoluzione, già iniziata con gli Antonini durante il II secolo, di una vita di corte definita talvolta "orientale" per il lusso e l'etichetta, oltre che a favorire la presenza dei culti siriani a Roma. Tuttavia, durante il regno di Settimio Severo, questi culti non evasero dalla dimensione privata o associativa che avevano dal I secolo (cfr. CAP. 20), se non forse per quel che poté riguardare il pressante interesse mostrato dall'imperatrice nei confronti dell'astrologia. Le cose cambiarono con Elagabalo.

9.2
Combinare l'Impero di Roma e il sacerdozio di un dio straniero?

Settimio Severo riuscì a fondare una dinastia che avrebbe guidato l'Impero fino al 235. Nel novero dei suoi Augusti, quello che i posteri hanno chiamato con il nome di Elagabalo o Eliogabalo, nacque nel 213 a

FIGURA 9.2
Denario con busto di Elagabalo (*recto*) e scena di sacrificio (*verso*)

Fonte: RIC, IV, 2, 131.

Emesa. Era il figlio di Giulia Soemia, la nipote di Giulia Domna – dunque la cugina dell'imperatore Caracalla, famoso per una cattiva reputazione –, e di Sesto Vario Marcello, un cavaliere romano originario di Apamea (sull'Oronte, nell'attuale Siria). Fin da giovane, questo cugino di secondo grado di Caracalla ereditò, perché più grande d'età (così Erodiano, *Storia dell'Impero dopo Marco Aurelio*, V, 3, 6), il sacerdozio familiare per linea materna del dio di Emesa Heliogabalus / 'LH'GBL (El ha-Gabal in fenicio). Tutto questo è facilmente desumibile dall'analisi di un denario coniato tra il 221 e il 222: nel *verso* Elagabalo, con corona radiata, sacrifica su un altare in fiamme con una patera; lungo il profilo della moneta si legge "sacerdote del dio Sol Heliogabalus" (SACERD DEI SOLIS ELAGAB) (FIG. 9.2).

Il teonimo è trasparente: dio (*El*) signore (Baal) della montagna (*Gabal*/*Djebel*). Il Vicino Oriente conosceva anche altre divinità simili, come Iuppiter Turmasgade – "Montagna del santuario" in aramaico –, un Baal commagenico (Eck, 2010). I testi in greco e in latino variano nella traslitterazione del nome del dio di Emesa: «in fenicio (*te Phoinikon phoné*) Elaiagabal (*Elaiagabalon*)» per Erodiano (*Storia dell'Impero dopo Marco Aurelio*, V, 3, 4), Iuppiter Syrius per l'autore latino della *Storia Augusta* (*Caracalla* 11, 7), «Theos Helios Elagabalos» ("dio Sol Heliogabalus") su un'iscrizione in greco di Emesa offerta da un devoto locale ("Supplementum Epigraphicum Graecum", 33, 1254); da qui il teonimo combinato di Heliogabalus (Turcan, 1985): «Fuit autem Heliogabali vel Iovis vel Solis sacerdos atque Antonini sibi nomen adsciverat

FIGURA 9.3
Denario con busto di Elagabalo (*recto*) e Roma in trono (*verso*)

Fonte: RIC, IV, 2, 3B.

[...]. Et hic quidem prius dictus est Varius, post Heliogabalus a sacerdotio dei Heliogabali [...] quem e Suria secum advexit» (*Storia Augusta*, *Elagabalo*, 1, 5-6: "Fu, infatti, un sacerdote di Heliogabalus – un dio assimilato a Iuppiter o a Sol –, che si era attribuito il nome di Antonino [...]. In origine il suo nome era Vario, in seguito prese quello di Elagabalo in forza del sacerdozio del dio Heliogabalus [...] che portò con sé dalla Siria").

L'assassinio di Caracalla, nel 217, venne seguito dall'effimero tentativo di Macrino di accaparrarsi il potere imperiale; evento che interruppe comunque la successione dinastica severina. Nel 218, quando il futuro Elagabalo aveva solo 15 anni, la famiglia dei Severi, forte degli intrighi delle sue principesse così abili nel presentare l'adolescente come figlio (allo stesso tempo adulterino e incestuoso) di Caracalla – da cui il nome di "falso Antonino" (*ho Pseudantoninos*) con il quale lo appella Dione Cassio (cfr. i frammenti del libro LXXIX della *Storia romana*) –, riuscì a riconquistare il potere e far nominare imperatore il ragazzo con il nome di Marco Aurelio Antonino Augusto. Un'emissione monetaria celebra l'avvenimento e situa il nuovo imperatore all'interno della tradizione romana diffondendone, sul *recto*, il ritratto laureato d'adolescente imberbe e, sul *verso*, Roma in trono con gli ornamenti militari e con la mano destra aperta a sostenere una Victoria che ostende una corona trionfale (FIG. 9.3).

Appena acclamato, l'imperatore abbandonò Emesa alla volta di Roma insieme al suo dio, come avrebbe fatto qualunque migrante (cfr.

FIGURA 9.4
Aureo del 218-19 con busto di Elagabalo (*recto*) e betilo di Emesa su quadriga trionfale (*verso*)

Fonte: RIC, IV, 2, 196A.

CAP. 20), a maggior ragione se sacerdote. Ma, in forza dello status imperiale di questo sacerdote, il viaggio terreno della divinità attraverso le province fino a Roma fu l'occasione di una sontuosa processione del "dio santo Sol Heliogabalus", intronizzato sotto forma di una pietra (un betilo, ovverosia una pietra non antropomorfa), installata su una quadriga e protetta dagli ardori del sole da alti parasole (Bonnet, Bricault, 2016, pp. 50-66). Le monete coniate per l'occasione nelle varie città dove il corteo sostò (come un aureo coniato ad Antiochia in Siria) celebrano un avvenimento che allo stesso tempo si presentava come *adventus* imperiale (un'entrata trionfale dell'imperatore: MacCormack, 1974) e come epifania divina, la cui resa in immagini doveva probabilmente evocare le numerose rappresentazioni iconografiche del "trionfo di Dioniso" al ritorno dall'India. In un aureo coniato tra il 218 e il 219, sul *recto* si vede l'imperatore laureato e adolescente imberbe; sul *verso*, il betilo di Emesa su una quadriga, poggiato su cuscini, protetto da quattro parasole e, lungo il profilo della moneta, "al dio santo Sol Heliogabalus" (SANCT DEO SOLI ELAGABAL) (FIG. 9.4).

9.3
Heliogabalus, dio di Emesa che domina sul Tevere

Tuttavia, l'aver fatto entrare in maniera così sontuosa e per di più a livello ufficiale nella città di Iuppiter Capitolinus un "certo dio stra-

niero" (*theón tina xenikón*: Dione Cassio, *Storia romana*, LXXIX, 11), foss'anche il dio privato dell'imperatore, sotto forma di betilo, cosa assolutamente sconcertante per i Romani, non poteva che alienare a Elagabalo in un colpo solo i sostenitori tradizionali del potere romano (e cioè, il Senato, i magistrati e l'esercito), che le principesse siriane avevano saputo mobilitare e che ne aspettavano impazienti la venuta (Eutropio, *Sommario di storia romana*, VIII, 13: «ingenti et militum et senatus expectatione»). Ne è testimone quella tradizione storiografica, sebbene unanimemente e violentemente ostile – cosa che rende oltremodo complesso lo studio del regno di Elagabalo, notoriamente di ampio respiro religioso –, che non sia per "partito preso". Oltre al nuovo personale di cui l'imperatore si circondò e alle pratiche di governo che stravolsero il funzionamento del potere, fondato tradizionalmente sull'aristocrazia dell'Impero per sua natura conservatrice, due fatti politici sono indizio di una frattura che non tardò a rivelarsi devastatrice. Sulla monetazione di Roma, per di più d'oro – dunque la più solenne e pregiata –, Elagabalo manifestò la propria volontà di fare del suo dio il protettore di chi deteneva il potere romano, "il conservatore dell'Augusto" (*conservator Augusti*), col risultato (non sappiamo quanto voluto) di privare a livello simbolico Iuppiter Capitolinus del "patrocinio" pressoché millenario nei riguardi della collettività nazionale romana. Un aureo coniato a Roma tra il 221 e il 222 si rivela una prova quanto mai interessante per il nostro dossier: sul *verso* il betilo di Emesa su una quadriga sormontata da un'aquila che tiene nel becco una corona della vittoria; al di sopra una stella; la legenda che corre lungo il profilo della moneta onora il dio in qualità di "conservatore dell'Augusto" (CONSERVATOR AVG) (FIG. 9.5).

Quanto al secondo matrimonio di Elagabalo con Aquilia Severa, una vestale naturalmente consacrata alla castità per l'intera durata del suo sacerdozio, questo venne interpretato come un altro segno politico di un'empietà impossibile da espiare (*asebestata*) commessa nei confronti di Vesta, ovverosia della divinità del focolare romano. Chi aveva commesso tale atto di empietà era lo stesso che si faceva carico delle buone relazioni tra la comunità romana e i suoi dèi tutelari e protettori, conformemente all'epiclesi di *Pius* che era parte integrante della sua titolatura. Secondo Dione Cassio (*Storia romana*, LXXIX, 9), l'imperatore avrebbe giustificato così un tale comportamento: «Io ho fatto ciò affinché da me stesso, pontefice massimo, e da lei, vestale massima, nascessero dei figli degni di un dio (*theoprepéis paides*)». Ora, se il proget-

FIGURA 9.5
Aureo del 221-22 con busto di Elagabalo (*recto*) e betilo di Emesa su quadriga trionfale (*verso*)

Fonte: RIC, IV, 2, 61.

to di "eugenetica" poteva esprimere un punto di vista generoso, benché megalomane, nei confronti di Roma, di fatto, esso mescolava l'ordine divino e quello umano sui quali la religione romana vigilava con uno scrupolo pressoché assoluto. La vita che gli dedica la *Storia Augusta*, una raccolta più o meno completa delle biografie degli imperatori da Adriano a Numeriano redatta alla fine del IV secolo da un difensore delle tradizioni religiose romane, non fa sconti, proprio come l'intera tradizione letteraria: «Incestum admisit. Sacra populi Romani sublatis penetralibus profanavit» (*Storia Augusta, Elagabalo*, 6, 5-6: "Si rese colpevole d'incesto. Profanò la religione del popolo romano facendo man bassa degli oggetti più sacri").

9.4
«Secondo il rito del suo paese d'origine»

Il giovanissimo imperatore aveva pertanto preparato il suo arrivo sconvolgente e poco convenzionale facendo collocare nella Curia, «al di sopra della testa della statua della Victoria» (Erodiano, *Storia dell'Impero dopo Marco Aurelio*, V, 5, 7), un ritratto che lo coglieva nell'atto di sacrificare al suo dio e vestito degli abiti cerimoniali orientali, il tutto senza volere tenere in conto le raccomandazioni della madre e delle zie che l'avevano pregato di indossare un abbigliamento romano in occasione dell'arrivo a Roma. Collocò il suo dio Heliogabalus nella

forma originale (Frey, 1989) sull'antico colle di Romolo, sede del palazzo imperiale (Dione Cassio, *Storia romana*, LXXX, 11-13; Optendrenk, 1969), laddove i galli frigi si erano sì installati a partire dalla Seconda guerra punica, ma in uno spazio legalmente delimitato. Erodiano (*Storia dell'Impero dopo Marco Aurelio*, V, 3, 5) descrive la rappresentazione iconica di questo dio, così diversa dalle statue antropomorfe alle quali i Romani erano abituati:

Quanto alla sua statua cultuale (*agalma*), questa non è, come presso i Greci o i Romani, scolpita dalla mano di un uomo (*cheiropoieton*) e non rappresenta l'immagine del dio (*theoù eikona*). Si tratta di una grande pietra, circolare in basso e aguzza nella parte superiore, di forma conica e di colore nero. La popolazione del luogo (cioè Emesa) ne parla con grande venerazione come di una statua caduta dal cielo [...] e vuole che in essa si riconosca un'immagine non fabbricata di Sol (*eikona te heliou anergaston*).

Il tempio costruito sul Palatino, laddove l'imperatore officiava come sacerdote (*Storia Augusta, Elagabalo*, 3, 4), è difficile da individuare, benché non ci sia motivo di dubitare in merito all'edificazione *in loco*: «Cui templum Romae in eo loco constituit, in quo prius aedes Orci fuit» (*Storia Augusta, Elagabalo*, 1, 6: "[Elagabalo] per il quale [per il dio Heliogabalus] costruì a Roma un tempio laddove in precedenza si trovava quello consacrato a Orco").

La critica si interroga su questo tempio più antico consacrato a Orco, non altrimenti conosciuto. Gli scavi della fine del XX secolo hanno individuato tracce dell'*Heliogabalium* dietro la chiesa di San Sebastiano (Chausson, 1995; Coarelli, 2012), ma i resti sono troppo residuali e non permettono agli specialisti di stabilire se si sia trattato di un tempio con la planimetria tipica dei santuari siro-fenici. Elagabalo fece costruire un altro tempio rinforzato con torri alte e massicce, secondo le caratteristiche dei templi orientali, nella villa monumentale accanto ai Giardini di Spes Vetus dal nome di un antico tempio dedicato a questa divinità eretto nel 477 a.C. e definito, appunto, *vetus* al fine distinguerlo da uno più recente edificato nel Foro olitorio intorno al 260 a.C. La costruzione voluta dall'imperatore dunque, si collocava nel Palazzo Sessoriano – e cioè alle porte di Roma – del quale sostanzialmente non rimangono tracce.

Questo tempio accoglieva il rituale di luglio: «ogni estate, si faceva scendere il dio dalla città [il Palatino] fino ai sobborghi» (Erodiano, *Storia dell'Impero dopo Marco Aurelio*, V, 6, 6).

Ogni mattino, (Elagabalo) appariva all'alba e sacrificava ecatombi di tori e una grande quantità di bestiame di piccola taglia, li collocava sugli altari, li copriva di mucchi di aromi di ogni sorta, poi vi versava sopra una miriade d'anfore riempite dei vini più invecchiati e più pregiati, sicché si poteva vedere colare a fiotti il vino e il sangue mescolati. Allora si metteva a danzare intorno agli altari al suono di diversi strumenti, accompagnato nelle sue evoluzioni dalle donne del suo paese che, intorno agli stessi altari, correvano tenendo in mano cembali e tamburelli (ivi, V, 5, 8-9).

L'immagine dello storico romano vuole insistere su un modo del tutto non romano di sacrificare: a Roma, infatti, il sacerdote ordina e supervisiona il sacrificio ma non compie in prima persona i gesti sacrificali affidati, invece, a un personale cultuale d'estrazione generalmente servile. Tuttavia, l'autore prende palesemente in prestito l'*imagerie* dionisiaca delle baccanti che danzano al suono di cembali e tamburelli con l'intento di sottolineare il carattere incontrollato della scena, indegno per un romano, e dunque, in parole povere, "barbaro". Anche senza dar credito agli eccessi romanzeschi e dispregiativi della tradizione storiografica contraria a Elagabalo, questa forma originale del dio e del suo culto poteva effettivamente essere avvertita dai Romani come particolarmente provocatrice, oltre che ingiustificata, dal momento che gli dèi solari siriani erano venerati a Roma ormai dal I secolo d.C. e che il richiamo esercitato dalla teologia eliaca propria del Sol invincibile (Sol invictus) siriano (oltre il dio Mithra di origine persiana – cfr. CAP. 17) era oramai diffuso e condiviso nel III secolo. A Trastevere, il santuario di Sol Divinus edificato sul suolo pubblico (forse all'interno degli giardini di Giulio Cesare) venne restaurato nel 102 d.C. da Gaio Giulio Aniceto – evidente il *cognomen* siriano! – una volta ricevuta l'autorizzazione dei pontefici (CIL, VI, 31034b). Già sotto l'impero di Commodo, dunque alla fine del II secolo, ospitava il culto di Sol Heliogabalus, con un'organizzazione rituale di tipo romano. I sacerdoti a esso preposti negli anni successivi sono personaggi ben inseriti all'interno della società romana: Tito Giulio Balbillo (CIL, VI, 1603, 2129 e 2269; Gagé, 1968) e il suo discendente Aurelio Giulio Balbillo (CIL, VI, 2130) appartengono a una famiglia legata al culto di Sol già dalla morte Nerone, quando si sviluppò a Roma una tradizione eliaca che assimilava l'*imperator invictus* a Sol Invictus e che lo rappresentava con il capo radiato sulle emissioni monetali; Voisin, 1987; Halsberghe, 1972). Queste tradizioni solari romane, di ascendenza gentilizia presso

FIGURA 9.6
Aureo con busto di Elagabalo (*recto*) e Sol stante (*verso*)

Fonte: RIC, IV, 2, 39.

i Balbilli, durante l'età severiana trovarono anche un collegamento con il culto di Serapis ufficialmente installato nel Campo Marzio e sul Quirinale (Coarelli, 2008), poiché in età imperiale Serapis era assimilato a Sol. Un altro sacerdote del tempio di Trastevere ha offerto una dedica a un prefetto dell'annona (CIL, VI, 1603), un altro ancora a due vestali massime (CIL, VI, 2130). Posizioni di tal genere non poterono che rinforzarsi una volta che alcune delle principesse siriane come Giulia Domna divennero imperatrici; furono proprio loro a mostrare che il culto di un dio solare straniero non era incompatibile con la sua integrazione a Roma.

Dunque, il dio di Emesa non aveva bisogno di quei *parafernalia* originari privi di freno e misura che il suo sacerdote Elagabalo voleva invece mantenere. La divinità poteva essere onorata secondo le forme rituali romane. A parte il fatto che a Roma esisteva una tradizione relativa al culto solare, come si è detto, proprio al tempo dello stesso Elagabalo, la cancelleria imperiale era ormai in grado di rappresentarlo con un aspetto greco-romano del tutto familiare, come si vede su un aureo coniato a Roma nel 221, sotto il regno di Elagabalo: sul *recto* l'imperatore laureato, sul *verso* il dio Sol stante, nudo, radiato, colto nell'atto di ostendere la frusta con la mano sinistra, secondo i consolidati codici visivi greco-romani. Tuttavia, la legenda lungo il profilo della moneta non dichiara il nome del dio, ma continua la titolatura dell'imperatore cominciata sul *recto* (FIG. 9.6).

Dunque, indipendentemente dal fatto che gli storici romani abbiano fatto leva, sia per animosità filosenatoria che per un filo di xenofobia, sulle pratiche senza freno e misura, "alla siriana", del culto di Heliogabalus – cosa che permetteva loro di dimostrare la propria abilità letteraria di alto colorismo retorico –, ci fu in effetti una scelta riconosciuta dall'imperatore-sacerdote di rifiutare l'integrazione rituale del suo dio nella cultura dell'*Vrbs* e nei suoi codici, più della volontà, o del disegno, di scioccare o di distruggere le fondamenta della tradizione romana, secondo queste stesse fonti. D'altra parte, per magnificare il suo dio, Elagabalo «constituerat et columnam unam dare ingentem, ad quam ascenderetur intrinsecus, ita ut in summo Heliogabalum deum collocaret» (*Storia Augusta*, *Elagabalo*, 24, 7: "Aveva anche deciso di erigere una colonna unica ma gigantesca all'interno della quale sarebbe stato possibile salire e che avrebbe sostenuto la statua del dio Heliogabalus alla sua sommità"); evidente il richiamo al modello delle colonne di Traiano e di Marco Aurelio che si stagliavano nel paesaggio urbano dei Fori, la prima, e del Campo Marzio, la seconda (cfr. TAV. 2).

Preoccupate di difendere il *mos maiorum*, le fonti, tutte malevole, hanno finito per bollare una volta per tutte Elagabalo come "cattivo imperatore", meritevole della *damnatio memoriae* e dell'*abolitio nominis*, depravato, totalmente debosciato dal punto di vista sessuale e, pertanto, empio riguardo alle fondamenta della *virtus* e del *pudor*, capisaldi dell'etica romana. Il suo regno avrebbe combinato contaminazioni, nefandezze, impudicizie e oscenità secondo il *Sommario di storia romana* di Eutropio (VIII, 22), un compendio di storia romana dedicato all'imperatore Valente nel 369-70. In conformità con l'immaginario collettivo della barbarie più completa, Elagabalo è accusato delle peggiori torture così come del sacrificio di bambini "secondo il rito del suo paese d'origine" («ad ritum gentilem suum», *Storia Augusta*, *Elagabalo*, 8, 2), un'evidente allusione ai sacrifici *molk* (MLK) reclamati dal dio Signore (Baal) nel mondo fenicio-punico (Frey, 1989; Turcan, 1985).

9.5
«Che a Roma non fosse venerato altro dio al di fuori di Heliogabalus»

Oltre a queste pratiche disumane, gli storici e i biografi condannano senza appello l'imperatore per avere voluto subordinare gli dèi di Roma

e "tutto ciò che i Romani devono venerare" («omnia Romanis veneranda», *Storia Augusta, Elagabalo*, 3, 4) a questo Sol siriano appena arrivato e totalmente al di fuori delle norme romane: "Voleva, infatti, che a Roma non fosse adorato altro dio al di fuori di Heliogabalus" («ne quis Romae deus nisi Heliogabalus coleretur», ivi, 3, 4). Elagabalo avrebbe avuto "l'intenzione di trasferire [nell'*Heliogabalium*, tempio del dio sul Palatino] la statua della Mater Magna [degli dèi], il fuoco di Vesta, il Palladio, gli scudi [dei Salii]" («studens et Matris typum et Vestae ignem et Palladium et ancilia [...] in illud transferre templum», *ibid.*). Questa lista di referenti romani concentra le potenze divine o i simboli sacri ai quali l'*imperium Romanum* riteneva di dover la propria eternità – i *pignora imperii* –, come aveva già scritto Tito Livio durante il principato di Augusto. Il sacerdozio dell'imperatore, "sacerdote ragguardevolissimo del dio Sol Heliogabalus" («sacerdos amplissimus Dei Solis Elagabali»), guadagnava la medesima dignità del pontefice massimo nei media ufficiali come le monete. L'imperatore, dunque, finiva col rendere la *maiestas* romana e la sua vocazione imperialista vassalle di una divinità periferica, di ambito locale e, quindi, oscura, straniera e, pertanto, barbara: «Omnes sane deos sui dei ministros esse aiebat, cum alios eius cubicularios appellaret, alios servos, alios diversarum rerum ministros» (*Storia Augusta, Elagabalo*, 7, 4: "[Elagabalo] diceva che tutti gli dèi erano i servitori del suo dio [Heliogabalus]: alcuni li considerava valletti, altri schiavi, altri ancora li utilizzava per una funzione o per un'altra").

Così facendo, Elagabalo minacciava la sopravvivenza stessa di Roma. In effetti, Vesta era la dea del focolare nazionale romano che conservava nel suo tempio circolare del foro, restaurato da Giulia Domna qualche anno prima, la statua (il Palladio) che Enea avrebbe portato da Troia (Dubourdieu, 1989) e della quale Elagabalo avrebbe trasferito un'immagine nel tempio del suo dio (*Storia Augusta, Elagabalo*, 6, 9). Erodiano afferma anche che Elagabalo «fece trasportare nella sua propria camera la statua di Minerva, che i Romani adoravano soltanto nascosta e invisibile» per unirla al suo dio, sempre che si trattasse della Tanit celeste di Cartagine (cfr. CAP. 16), secondo lo stesso Erodiano (*Storia dell'Impero dopo Marco Aurelio*, V, 6, 3-4) e Dione Cassio (*Storia romana*, LXXIX, 12); una teogamia che sarebbe stata salutata da celebrazioni di giubilo in tutta Italia. La stessa esistenza di queste tradizioni divergenti lascia affiorare la disinformazione e deve invitare alla prudenza sul reale progetto dell'imperatore. Gli scudi designano quel-

lo che Mars aveva inviato a suo figlio Romolo al momento della guerra contro i Sabini e aprivano tutti gli anni la stagione della guerra nel mese di marzo. Infine, la Mater Magna di Pessinunte, una volta installata a Roma e precisamente sul Palatino, aveva sostenuto la lotta vittoriosa dei Romani contro Annibale dopo il 204 a.C. (cfr. CAP. 6); tuttavia, ci si potrebbe stupire del fatto che la monetazione dell'imperatore non rappresenti mai la dea venuta dall'Anatolia.

La pretesa dell'imperatore di conferire a un dio straniero il più alto rango nella lista degli dèi invocati in occasione dei *sacra publica* (Dione Cassio, *Storia romana*, LXXIX, 11, 1-2) era sconveniente e soprattutto pericolosa, poiché l'unico dio pubblico e universale dell'Impero non poteva esser altri che colui che aveva aumentato e conservato la *Roma aeterna*: Iuppiter Capitolinus (de Montremy, Scheid, 2008). Per renderci conto della posta in gioco, possiamo comparare le reazioni nei confronti della ricezione del Baal solare di Elagabalo e di quella del Sol Invictus di Aureliano del 273-74. Al ritorno dalla campagna militare contro la secessione del regno di Palmira, l'imperatore Aureliano (che non è orientale ma al quale la *Storia Augusta* attribuisce una tradizione familiare nei confronti del culto del Sol orientale) instaurò sul Campo Marzio un culto romano del dio solare, – «Sol e di Bêl» (Zosimo, I, 61, 2) –, latinizzato con il nome di Deus Sol Invictus *comes principis* (compagno del principe) e vestito con un abbigliamento romano: un pio *antidoron* nei confronti dell'Heliogabalus di Emesa che aveva sostenuto l'esercito romano contro Zenobia (*Storia Augusta*, *Aureliano*, 25, 2-5). Aureliano utilizzò due gigantesche zanne d'elefante – animale solare (cfr. CAP. 20) – che aveva portato con sé dall'Oriente per allestire "un trono sul quale collocare una statua d'oro e pietre preziose che rappresentava Iuppiter vestito della toga pretesta" («sellam [...] in qua Iuppiter aureus et gemmatus sederet cum specie praetextae», *Storia Augusta*, *La quadriga dei tiranni*, 3, 4 e 6). Era questa l'espressione, esteticamente compiuta e politicamente corretta, financo negli abiti, della naturalizzazione di un dio orientale chiamato semplicemente con il nome, romano, di Iuppiter Optimus Maximus dal biografo della *Storia Augusta*. Delle fonti sicure, soprattutto epigrafiche, confermano che il nuovo culto venne organizzato secondo una struttura romana: dei ludi quadriennali, forse registrati nel calendario e dei *pontifices dei Solis* (*Storia Augusta*, *Aureliano*, 35, 3; Halsberghe, 1984a), così come era accaduto per l'organizzazione del culto romano della Mater Magna cinque secoli prima. Ma Aureliano non era il sacerdote di Sol Invictus,

cosa che può mettere bene in evidenza la differenza con la scelta di Elagabalo, limitato dalla sua funzione di sacerdote.

Non contento di stravolgere l'ordine del pantheon romano, Elagabalo avrebbe cercato di realizzare un progetto d'ambizione panteistica, subordinando anche gli dèi unici (ebreo e cristiano) al suo dio, "affinché il clero di Heliogabalus fosse custode dei misteri di tutti i culti" («ut omnium culturarum secretum Heliogabali sacerdotium teneret»): «Nec Romanas tantum extinguere voluit religiones, sed per orbem terrae, unum studens, ut Heliogabalus deus ubique coleretur» (*Storia Augusta*, *Elagabalo*, 6, 7: "[Elagabalo] non ebbe la volontà di abolire soltanto i culti romani, ma quelli dell'intero universo, spinto dal solo desiderio di vedere venerato il dio Heliogabalus") e «dicebat praeterea Iudaeorum et Samaritanorum religiones et Christianam devotionem illuc transferendam» (*Storia Augusta*, *Elagabalo*, 3, 5: "[Elagabalo] sosteneva che dovessero essere trasferite [nell'*Heliogabalium*] anche le religioni degli Ebrei e dei Samaritani così come i riti cristiani").

Tale proposito è palesemente anacronistico per gli anni intorno al 220; si tratta, in realtà, della riproposizione del contesto contemporaneo di un autore della fine del IV secolo che si trova a scrivere nel momento più critico della rivalità tra il politeismo romano, le cui pratiche sono state vietate da poco, e il cristianesimo niceno, "cattolico", nuovo, e che sarebbe diventata l'unica religione di stato dal 380 (CTh, XVI, 10, 2). All'inizio del III secolo, i Samaritani risultano probabilmente sconosciuti a Roma e il cristianesimo riguarda solo delle comunità ancora sparse, per quanto un vescovo di Roma sia attestato dalla fine del I secolo e alcuni autori cristiani siano attivi a Roma durante il II secolo. Tuttavia, dalla fine del XIX secolo (Réville, 1886) fino agli anni Settanta, la scienza delle religioni ha dato credito di buon grado a questa rappresentazione sincretistica, preoccupata com'era di dover mettere in evidenza un'evoluzione in senso monoteistico del paganesimo di certo propedeutica alla conversione al cristianesimo, e dunque a un Dio unico, a partire da Costantino. Dal momento che l'esagerazione e la costruzione romanzata attraversano chiaramente alcuni racconti, è opportuno nuovamente sospendere il giudizio sulle accuse di "panteismo" e di "subordinazione" delle figure e dei simboli sacri dei Romani, scagliate contro una figura costruita sul paradigma del cattivo imperatore. Inoltre, dal II secolo i letterati e i filosofi avevano sviluppato speculazioni intorno alle equivalenze tra diverse divinità che permettevano di interpretare i vari dèi come una figura unica declinata

in maniera differente secondo i luoghi e i popoli (Dione Crisostomo, *Discorso ai Rodii* [*Or.* 31], 11; Versnel, 1990). L'idea di raccogliere in un unico pantheon personale diverse figure divine era un sentimento comune all'epoca e non aveva niente di scandaloso né dal punto di vista delle riflessioni teologiche né da quello relativo ad alcune pratiche rituali tese all'esaltazione delle divinità. La portata di natura politica rivolta contro queste iniziative di Elagabalo, sempre che si tratti di fatti storici, sembra davvero soffrire della deformazione intrinseca a una scrittura orientata negativamente nei confronti della storia del regno. Infatti, del suo successore e cugino, Alessandro Severo, il cui ritratto è costruito secondo il paradigma del buon imperatore e che nella *Storia Augusta* è tratteggiato come un anti-Elagabalo, si dice che anche questi nel suo larario «et animas sanctiores, in quis Apollonium et, quantum scriptor suorum temporum dicit, Christum, Abraham et Orfeum et huius<modi> ceteros habebat» (*Storia Augusta, Alessandro Severo*, 29, 2: "Aveva alcune anime sante, tra le quali figuravano Apollonio [di Tiana] e, secondo uno scrittore contemporaneo, Cristo, Abramo, Orfeo e tutte le altre anime della medesima levatura").

Qualunque sia la veridicità di questa lista, essa è presentata fra le qualità di Alessandro. Non era quindi il raggruppamento delle divinità che poteva irritare, ma il fatto che Elagabalo avesse voluto conferire al suo dio, rappresentato secondo la forma straniera, il primo rango a livello politico tra le divinità protettrici dello Stato romano.

9.6
Quando l'identità è nel costume

Cerimonie e spettacoli costituivano l'occasione per far sfilare il dio in processioni sontuose di stampo orientale durante le quali il betilo veniva condotto dal tempio sul Palatino a quello alle porte di Roma:

> Sollevava la statua (del dio) su di un carro tempestato d'oro e di pietre preziosissime [...]. Il carro era tirato da sei cavalli bianchi, fortissimi e immacolati, ornati d'oro in grande quantità e da numerose falere. Nessuno ne teneva mai le redini, né saliva sul carro: si rimaneva lì vicino, come se a condurlo fosse il dio in persona (*hos heniochounti de to theó*). Antonino [*scil.* Elagabalo] correva all'indietro davanti al carro tenendo in mano le briglie dei cavalli [...]. Il popolo l'accompagnava andando di corsa da una parte all'altra con ogni sorta di fiaccole e gettava su di lui corone e fiori. Le statue di tutti gli dèi (*agalmata te*

panton theón), tutte le offerte costose e preziose, tutte le insegne della dignità imperiale (*hosa te tes basileias symbola*) o gli oggetti di lusso, poi i cavalieri e l'esercito intero aprivano solennemente il cammino al dio (Erodiano, *Storia dell'Impero dopo Marco Aurelio*, V, 6, 6-8).

Questa rappresentazione attinge, da una parte, all'*imagerie* vicino-orientale, secondo cui il dio stesso è considerato come colui che guida la processione (per esempio a Eliopoli in Siria, secondo Macrobio, *Saturnali*, I, 23, 13) e, dall'altra, alla *pompa circensis* e alla tradizione romana le quali, come su questo rilievo di epoca cesariana, prevedevano che gli dèi e le dee sfilassero in processione fastosa fino al Circo Massimo.

Benché pontefice massimo, ovverosia capo della religione di Stato come ogni imperatore a partire da Augusto, Elagabalo mantenne le modalità "siriane" tipiche del culto di Heliogabalus, alle quali, in ogni caso, non poteva certo derogare in quanto detentore di un sacerdozio ancestrale. Ora, in contesto pubblico, le modalità rituali (*ritus*) erano fattori identitari forti per i Romani che ne ammettevano di molteplici. Le modalità rituali siriane erano soprattutto legate all'abbigliamento: la moda persiana (*usus Persicus*) consisteva in «abiti quanto mai fastosi [...], stoffe nelle quali l'oro si mescolava alla porpora, collane e bracciali [...], sulla testa una corona in forma di tiara, intarsiata d'oro e pietre preziose» (Erodiano, *Storia dell'Impero dopo Marco Aurelio*, V, 5, 3). Addirittura nelle emissioni monetali, e quindi al livello della propaganda ufficiale, Elagabalo era rappresentato mentre indossava «un abbigliamento barbaro (*schemati barbaro*), poiché era vestito di una tunica di porpora tessuta d'oro e con maniche lunghe che scendevano fino ai piedi; i pantaloni, anch'essi tessuti d'oro e di porpora, coprivano interamente le gambe, dalla punta dei piedi fino alla coscia. La testa era adornata con una corona di pietre preziose che brillavano di vivi colori» (ivi, V, 3, 6).

Il pubblico romano mal sopportava la singolarità di un abbigliamento di tal fatta e gli storici del regno si compiacevano nel denigrare questo costume barbaro, «legato allo stesso tempo alla veste sacra dei Fenici e all'abbigliamento lussuoso dei Medi» (ivi, V, 5, 4). Elagabalo si fece rappresentare sulle monete, che diffondevano l'autorevole messaggio dell'autorità costituita, nell'atto di sacrificare versando il contenuto di una patera su di un altare dove arde del fuoco, mentre tiene un ramo nella destra; dietro di lui si vede un bue pronto per essere sacrificato (come nel denario riportato in FIG. 9.7). Se la rappresentazione visuale

FIGURA 9.7
Denario con busto di Elagabalo (*recto*) e scena di sacrificio (*verso*)

Fonte: RIC, IV, 2, 191.

del sacrificio romano è rispettata (benché il bue abbia delle proporzioni inferiori), l'imperatore indossa comunque la veste dagli ampi pantaloni propria dei sacerdoti di Emesa e la legenda che corre lungo il profilo della moneta lo proclama "Invincibile sacerdote Augusto" (INVICTVS SACERDOS AVG), con un'eco al suo Heliogabalus invincibile (FIG. 9.7).

Gli alti magistrati romani che invitava a partecipare alle cerimonie sacrificali, sebbene di rango consolare ed equestre, erano vestiti all'unisono «con vesti talari provviste di maniche larghe, alla maniera dei Fenici, con un'unica banda di porpora nel mezzo; ai piedi avevano calzature di lino come i profeti di quelle contrade» (ivi, V, 5, 10).

Secondo Dione Cassio (*Storia romana*, LXXIX, 11), il fatto che Elagabalo fosse «vestito con la veste barbara (*ten estheta ten barbarikén*) di cui fanno uso i sacerdoti della Siria (*he hoi ton Syron hierèis chrontai*) e con cui lo si vedeva vestito spesso, anche in pubblico (*demosia pollakis*), contribuì soprattutto ad accreditarne il soprannome di Siriano (*ten tou Assyriou eponymian*)». Il giovane imperatore è dipinto come «esecratore delle vesti romane o greche» perché tessute di volgare lana (Erodiano, *Storia dell'Impero dopo Marco Aurelio*, V, 5, 4). Ora, la lana era il tessuto della toga, la veste del *civis Romanus*, *a fortiori* del primo (*princeps*) fra tutti i *cives*! Invano sua madre lo supplicò di «cambiare il suo abbigliamento con quello dei Romani», prima di entrare nell'*Vrbs* nel 219, «per paura che il suo abbigliamento venisse considerato straniero, se non francamente barbaro» (ivi, V, 5, 5; Bowersock, 1975), in particolare agli occhi dei senatori. Nel sollevare una tale richiesta Giu-

lia Soemia si mostrava piena di buon senso; la donna, infatti, si rendeva assolutamente conto che il significato politico e codificato dell'abbigliamento era quello che qualificava il celebrante in tutte le pratiche romane, fossero esse di natura politica o religiosa.

Le modalità siriane riguardavano anche la dimensione musicale e liturgica: «Quando celebrava i riti sacri in occasione dei quali, secondo l'uso dei barbari, danzava intorno agli altari al suono degli oboi, dei flauti e di altri strumenti d'ogni sorta» (ivi, V, 3, 8; cfr. anche V, 4).

Ben distante dalla *dignitas* del celebrante romano, diffusa a livello visivo da soluzioni canoniche attestate in molteplici rilievi detti "storici" di sacrificio (Huet, 1992), Elagabalo si esibiva senza preoccuparsi dei codici sociali. Si comprende bene perché questo adolescente tanto appassionato quanto provocatore in ognuna delle sue azioni, accusato di forme di depravazione così eclatanti da valergli l'epiteto denigratorio di "Sardanapalo" (Dione Cassio, *Storia romana*, LXXIX, 1) abbia potuto sedurre Antonin Artaud (1896-1948), anche lui in totale rottura nei confronti delle convenzioni e pronto a qualsiasi tipo di trasgressione. Nel contesto degli anni Trenta, infatti, questo autore amava rappresentarlo come un «anarchico incoronato», «completamente coperto di amuleti, pietre vive, smalti preziosi [...] statua di carne umana (che getta) fuoco senza consumarsi» (Artaud, 1934, p. 77; cfr. Erodiano, *Storia dell'Impero dopo Marco Aurelio*, V, 3, 6). Senza dubbio, Elagabalo credette di poter restare sacerdote pur indossando la porpora, ma questo significava non tenere in nessun conto né la forza delle tradizioni romane, anche in una megalopoli multiculturale, né il fatto che Roma avesse visto sempre e solo se stessa come l'unica a stabilire, dalle rive del Tevere, le forme che di volta in volta avrebbe dovuto imporre al mondo intero.

9.7
Alessandro Severo: l'imperatore che rifiutò di passare per un siriano

Giulia Mesa, potente nonna dell'imperatore, si preoccupò delle conseguenze politiche che avrebbe potuto generare una vita così stravagante e una condotta religiosa così "orientale", in particolar modo presso l'esercito che per tradizione considerava Iuppiter uno dei suoi dèi protettori. L'anziana imperatrice era allarmata anche per i personaggi dei

quali Elagabalo si era circondato per governare (cocchieri, attori, mimi, schiavi), più esperti in dissolutezza che in amministrazione, secondo un'unanime tradizione storiografica (Erodiano, *Storia dell'Impero dopo Marco Aurelio*, V, *passim*; Dione Cassio, *Storia romana*, LXXIX, 4 e 13; *Storia Augusta, Elagabalo*, 6, 1-4), e tra i quali aveva riservato il posto d'onore a Ierocle, il suo favorito, che avrebbe voluto nominare Cesare (Dione Cassio, *Storia romana*, LXXIX, 15). E così, preoccupata in prima istanza di mantenere il potere all'interno della famiglia, Giulia Mesa, facendo adottare al giovane imperatore il proprio cugino Alessandro in qualità di Cesare nel 221, mise in atto un piano per la successione al soglio imperiale. La madre di quest'ultimo, Giulia Mamea, aveva ben vigilato in modo da garantire al prescelto una formazione greco-romana, «tutta all'insegna della decenza e della temperanza» (ivi, V, 8, 2). Di fatto «Syrum se dici nolebat, sed a maioribus Romanum et stemma generis depinxerat, quo ostendebatur genus eius a Metellis descendere» (*Storia Augusta, Alessandro Severo*, 44, 3: "[Alessandro] non amava che lo si chiamasse "siriano"; piuttosto si dichiarava romano di antichi natali e si era fatto tracciare un albero genealogico per mostrare come la sua famiglia discendesse dai Metelli"). Si misura facilmente l'ampiezza del fossato nei confronti del ritratto che Elagabalo aveva inviato affinché lo si appendesse nella Curia (cfr. PAR. 9.4). Da parte delle fonti favorevoli che vogliono rappresentarlo secondo il canone dell'imperatore modello, ovverosia dell'*optimus princeps*, Alessandro è descritto come uno che «volebat videri originem de Romanorum gente trahere, quia eum pudebat Syrum dici, maxime quod quodam tempore frustra, ut solent Antiochenses, Aegyptii, Alexandrini, lacessiverant conviciolis, et Syrum archisynagogum eum vocantes et archiereum» (*Storia Augusta, Alessandro Severo*, 28, 7: "voleva essere considerato di autentica origine romana, giacché provava vergogna che lo si chiamasse siriano, tanto più che un giorno era stato molestato senza ragione da fischi, come fanno spesso gli abitanti di Antiochia, d'Egitto e di Alessandria, trattandolo come un capo della sinagoga siriana e sommo sacerdote"; cfr. Bertrand-Dagenbach, 1990; Turcan, 1993).

A Elagabalo, assassinato nel 222, succedette Marco Aurelio Severo Alessandro. Benché egli avesse ereditato per tradizione familiare il sacerdozio del Sol di Emesa, una volta venuto a mancare il suo predecessore, la cerchia del nuovo imperatore, guidata dalle prudenti principesse siriane, aveva l'intenzione di ritrovare una fisionomia tutta romana nel governare e di «restaurare la temperanza e la rispettabilità tradizio-

nali» (Erodiano, *Storia dell'Impero dopo Marco Aurelio*, VI, 1, 1). Così Alessandro, non appena preso possesso del Palatino, si sentì in dovere di rispedire la pietra nera di Heliogabalus a Emesa e decise di tornare pubblicamente alle forme romane del culto, e tutto questo nonostante il fatto che anch'egli (come è stato detto) agli occhi della tradizione storiografica sia stato rappresentato come un personaggio interessato a progetti di tipo panteistico a livello della religiosità personale.

10

Costantino, Pietro e la trasformazione di Roma

di *Lorenzo Bianchi*

10.1
La conversione di Costantino

Il 29 ottobre del 312 Costantino entrò in Roma, dopo la vittoriosa battaglia terminata con la totale disfatta dell'esercito di Massenzio presso Ponte Milvio, consapevole di dovere la vittoria al Dio dei cristiani; quel Dio che, la sera precedente lo scontro, gli aveva manifestato un evidente segno, come ci riporta Eusebio vescovo di Cesarea, consigliere e biografo dell'imperatore (*Vita di Costantino*, 1, 28, 2), citando come fonte Costantino stesso: «Mentre il sole si trovava circa alla metà del percorso e il giorno cominciava a declinare, disse di aver visto con gli stessi propri occhi in cielo, al di sopra del sole, il trofeo della croce (*stauroù tropaion*) formato di luce, e unita a esso una scritta che diceva: "Vinci con questo!"». A questa visione seguì nella notte – sempre secondo il racconto di Eusebio – il sogno chiarificatore, in cui Cristo stesso apparve a Costantino. Molto hanno discusso gli storici – ma non si vuole ora affrontare o anche solo ripercorrere quel dibattito – sul valore da attribuire a questo episodio e anche, in assoluto, al racconto stesso. Fatto sta che Costantino, entrando da vincitore nell'*Vrbs*, senza dubbio non rispettò l'antico rituale dell'ascesa in Campidoglio per ringraziare della vittoria Iuppiter Optimus Maximus, sebbene parte della critica storica moderna (Alföldi, 1948, ad esempio) abbia sostenuto che questo atto sia stato invece compiuto. In proposito il silenzio delle fonti è assoluto. Come mi sembra essere stato convincentemente dimostrato (Fraschetti, 1999, pp. 9-75), si deve concludere che le fonti tacciono perché Costantino quell'atto non lo compì, evitando di seguire il consueto rituale del trionfo dei generali vincitori. Egli raggiunse direttamente, "in fretta", il palazzo imperiale, secondo quel che si comprende dalla lettura del testo dell'autore ano-

nimo del *Panegirico* del 313, una fonte sicuramente pagana, alla quale non vi è motivo di non prestar fede: «Ausi etiam quidam ut resisteres poscere et queri tam cito accessisse palatium et, cum ingressus esses, non solum oculis sequi sed paene etiam sacrum limen inrumpere» (*Panegirici latini*, XII [IX], 19, 3: "Alcuni osarono anche chiedere che si fermasse, e lamentarsi che così di fretta si fosse recato al palazzo, e, dopo che vi era entrato, non solo seguirlo con gli occhi ma anche quasi superare la sacra soglia"); il panegirista, tra l'altro, allude nel suo componimento a una *divinitas* innominata, senza far cenno a divinità pagane. Lo stesso silenzio, questa volta "figurativo", si riscontra nel ciclo rappresentativo dell'arco di trionfo erettogli nel 315 dal Senato, istituzione sicuramente, a quel momento, a larghissima maggioranza pagana; anche qui la menzione del Dio che ha garantito la vittoria appare con la stessa terminologia generica del citato *Panegirico*: «instinctu divinitatis» ("per ispirazione – e aiuto – divino").

Dobbiamo certo individuare il motivo di questo comportamento proprio in quanto accaduto nei due giorni precedenti, nei quali Costantino si trovò a provare (riprendo qui, come più avanti, i concetti di Marta Sordi, e anche le sue testuali parole: Sordi, 2005, p. 41, e ancor prima 1984, pp. 143-53)

> un'esperienza religiosa eccezionale, tale [...] da renderlo certo di un rapporto assoluto col dio sommo, che solo ora si manifesta per lui come il dio unico e si identifica col Dio dei cristiani. Questo rapporto è centrato sull'idea di alleanza con Dio, che condiziona da questo momento il comportamento di Costantino, sia nei confronti dei colleghi e dei rivali sia nel confronto dei soldati e dei sudditi.

Questa idea dell'alleanza con Dio, sottolinea ancora Sordi,

> nasce dalla stessa esigenza religiosa di Aureliano e Diocleziano, quella della ricerca del dio più forte, capace di assumere efficacemente la difesa dell'Impero, nasce da una esigenza religiosa certamente sincera e autentica, nella confessione di una dipendenza totale dell'uomo dalla divinità, ma che non percepisce ancora la natura interiore del cristianesimo, né comporta un mutamento radicale delle proprie vedute e della propria vita. La religiosità di Costantino convertito resta, almeno negli anni successivi al 312, la tipica religiosità romana, strettamente collegata con gli interessi dello stato; riguarda Costantino più come imperatore che come uomo, lo impegna alla riconoscenza dello stato verso il Dio che gli ha dato la vittoria.

Rimane questione dibattuta anche il rapporto, nella percezione e nella mente di Costantino, tra la nuova divinità manifestatasi per mezzo della visione del segno di vittoria (e del successivo sogno, in cui lo esortava ad adottarlo come proprio vessillo) e la sua fede nel culto solare. A questo proposito, la visione stessa dello *stauroù tropaion* proprio in relazione al sole che tramonta pare indicare, anche nell'immagine, come dovette essere concepita, almeno inizialmente, la nuova religione da Costantino: come, cioè, il superamento di un culto – quel culto solare che era stato di suo padre – non necessariamente falso, ma incompleto. Quel che è certo è che, nel trattare della conversione di Costantino e degli atti a essa conseguenti, non si può prescindere dalla considerazione di quale fosse il contesto religioso in cui egli era pienamente immerso. Costantino è *homo religiosus*, e lo è in quanto uomo che è parte di una società la quale si concepisce in naturale rapporto con la divinità, con il sacro. La sua religiosità (cfr. Sordi, 2005, pp. 41-2) è quella religiosità romana che si realizza ancora, come nei tempi più antichi, nel concetto della *pax deorum*; ed è, in termini ora diversi e per così dire rovesciati, lo stesso concetto che nel II e nel III secolo d.C., di fronte a sciagure naturali e a sconfitte militari che avevano colpito l'Impero, era stato alla radice delle più gravi persecuzioni contro i cristiani, accusati appunto, col negare il culto agli dèi, di aver provocato la rottura della *pax deorum*; la stessa accusa che sarà ancora mossa, da parte pagana, nel V secolo, dopo il sacco dei Visigoti di Alarico del 410.

Come ricordato sopra, Costantino nel suo rapporto con la divinità è innanzitutto imperatore di Roma, ed è proprio in forza di questa prerogativa che stringe a Ponte Milvio con il Dio dei cristiani un patto di alleanza per la salvezza dell'*Vrbs* e del suo impero, quasi, in un certo senso, con pari dignità – espressione, certamente impropria, che intende sottolineare il carattere di assoluta esclusività che riveste questo rapporto tra imperatore e Dio. E così anche, come tutti i legittimi imperatori romani, proprio in quanto tali, è destinato a essere divinizzato. È dunque in questo generale contesto che risulta conseguente e pienamente comprensibile l'immagine che lo raffigura sul carro mentre ascende al cielo, dove viene accolto, che possiamo vedere nella moneta coniata dopo la sua morte, nel 337, in occasione della sua *consecratio* (assunzione al cielo) (FIG. 10.1), con un'iconografia simile a quella riferita in precedenza a Cristo (FIG. 10.2), ma anche a quella propria di Apollo-Sol (FIG. 10.3), di cui Costantino non impedisce l'inserimento

FIGURA 10.1
Conio in occasione della *consecratio* dell'anno 337: Costantino mentre ascende al cielo

Fonte: Krautheimer (1987, p. 104, fig. 60).

FIGURA 10.2
Necropoli vaticana, tomba dei Giuli: mosaico con Cristo rappresentato come Sol sul carro, III secolo

Fonte: Krautheimer (1987, p. 99, fig. 58).

FIGURA 10.3
Medaglione laterale sull'arco di Costantino: Apollo-Sol sul carro, 315 d.C.

Fotografia dell'autore.

nel programma decorativo dell'arco trionfale dedicatogli dal Senato nel 315.

Con queste necessarie premesse deve essere considerato, nell'agire di Costantino, il problema della sua conversione alla religione cristiana: in un contesto, anche personale – ripeto il concetto perché decisivo per una corretta interpretazione –, pienamente religioso (contrariamente a quanto affermato ad esempio in Burckhardt, 1853, trad. it. p. 363 e *passim*). È quindi all'interno di tale contesto che Costantino continua a mantenere la carica di *pontifex maximus*, e se il passaggio alla nuova fede è sicuramente graduale (egli riceverà il battesimo in punto di morte), nello stesso tempo appare da subito decisamente indirizzato, come dimostrano i suoi atti pubblici e il suo progressivo intervento e

coinvolgimento nelle questioni interne della stessa Chiesa. Immediata conseguenza del nuovo orientamento costantiniano è il contenuto del cosiddetto editto di Milano, l'accordo, cioè, avvenuto tra Costantino, Augusto d'Occidente, e Licinio, suo collega d'Oriente, a Milano nel febbraio 313 in occasione delle nozze tra Licinio e Costanza, sorella di Costantino, i cui termini sono riportati all'interno del rescritto in latino al governatore di Bitinia emanato da Licinio il 14 giugno 313 da Nicomedia (Lattanzio, *Le morti dei persecutori*, 48, 2-12; questo stesso rescritto, pubblicato poco tempo dopo, con qualche variante in singoli punti e con l'aggiunta di un preambolo, da Licinio in Palestina, è riportato in greco da Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica*, X, 5, 1-14). Nel testo si fa riferimento a disposizioni precedenti, probabilmente la "legge perfettissima" citata ancora da Eusebio (*Storia ecclesiastica*, IX, 9, 12) e attribuibile all'iniziativa di Costantino e Licinio alla fine del 312. Ecco quanto si legge nella versione riportata da Eusebio:

Noi, Costantino Augusto e Licinio Augusto [...] abbiamo deciso di dare ai cristiani e a tutti gli altri libera scelta di seguire il culto che volessero, in modo che qualunque potenza divina e celeste esistente possa essere propizia a noi e a tutti coloro che vivono sotto la nostra autorità. Con un ragionamento salutare e rettissimo abbiamo perciò espresso in un decreto la nostra volontà: che non si debba assolutamente negare ad alcuno la facoltà di seguire e scegliere l'osservanza o il culto dei cristiani, e si dia a ciascuno facoltà di applicarsi a qual culto che ritenga adatto a se stesso, in modo che la Divinità possa fornirci in tutto la sua consueta sollecitudine e la sua benevolenza [...]. E se la tua devozione intende che questo è stato da noi accordato loro in modo assoluto, deve intendere che anche agli altri che lo vogliono è stata accordata facoltà di osservare la loro religione e il loro culto – il che è chiara conseguenza della tranquillità dei nostri tempi –, così che ciascuno abbia facoltà di scegliere ed osservare qualunque religione voglia (trad. it. Ceva, 1979, pp. 527-8).

Ecco dunque esplicitato il concetto della *pax deorum*: il principio della libertà religiosa che viene affermato nel testo concordato dai due Augusti, quando dichiarano di avere deciso di concedere ai cristiani, e a tutti, di seguire liberamente qualunque religione volessero affinché qualsiasi divinità si trovasse in cielo fosse placata e propizia all'Impero, nasce non da una riconosciuta libertà di scelta dell'uomo a questo riguardo, ma dal «diritto della divinità ad essere adorata come vuole» (secondo l'espressione di Sordi, 1984, p. 153). Da quanto qui considerato discende dunque che sarebbe erroneo cedere alla facile tentazione di inter-

pretare, con criteri estranei alla mentalità dell'epoca e invece propri di quella moderna, la svolta costantiniana a favore dei cristiani come un puro atto strumentale di opportunismo politico immediato: atto che sarebbe stato tra l'altro difficilmente immaginabile in un mondo dove i cristiani sicuramente erano ancora largamente minoritari, tanto nei ceti dirigenti quanto nel popolo e, nello specifico dell'occasione, nell'esercito che seguiva Costantino. Una interpretazione di tal genere porterebbe molto lontano dalla comprensione della *ratio* (cioè del motivo a fondamento) di quanto accaduto.

10.2
Nuovi riferimenti topografici e primo sviluppo della città cristiana

Voglio ora passare a considerare come, nel più ampio contesto del rapporto di Costantino imperatore con la città di Roma, gli eventi del 312 e l'alleanza con il nuovo Dio abbiano contribuito, se non ad avviare in modo assoluto, quanto meno ad accelerare in modo molto significativo il processo di trasformazione dello stesso tessuto urbano, per soffermarmi particolarmente sull'intervento costantiniano relativo alla memoria del principe degli apostoli, Pietro, e sugli effetti che tale intervento ha prodotto nei secoli successivi, soprattutto per quel che riguarda la topografia della città.

Questo processo di trasformazione presuppone certamente anche un cambiamento già in atto, sia pure in maniera iniziale, del tessuto sociale; a sua volta, quest'ultimo verrà ulteriormente rimodellandosi proprio di pari passo alle modifiche dell'impianto topografico. L'attività edilizia costantiniana a favore della religione cristiana fa sì che nel corso del IV secolo cominci a verificarsi un mutamento nella distribuzione dei centri di aggregazione, sia all'interno della parte più propriamente residenziale della città che, soprattutto, alla sua immediata periferia, in particolare intorno alla chiesa cattedrale cristiana sul Celio e alla basilica martiriale petrina sul Vaticano. Questo accade, inoltre, proprio nel momento in cui si va allontanando dall'*Vrbs* il centro decisionale politico dell'Impero; decisiva, a questo proposito, la risoluzione di Costantino di fondare una sua capitale, Costantinopoli, la *nea Rhome*, "nuova Roma", in Oriente, trasferendovi anche la propria residenza. Tale avvenimento può essere a buona ragione considerato l'inizio di

un processo di lenta ma irreversibile decadenza della città stessa: decadenza politica, venendo sempre più ad attenuarsi per Roma, e poi a mancare, la caratteristica di fulcro dell'Impero; ma decadenza anche "fisica", con un costante venir meno di risorse che comprometterà nel giro di pochi decenni l'aspetto monumentale della città, rendendo sempre più difficile e occasionale la cura dell'edilizia pubblica civile. Al decadimento monumentale contribuirà significativamente anche il progressivo abbandono dei luoghi di culto pagani, in particolare da quando la religione cristiana diverrà, nel 380, religione di Stato. In tutto ciò, peraltro, è indubbio che proprio gli stessi atti di Costantino contribuiscono a creare le condizioni che favoriranno il germoglio di una nuova nascita e di una nuova e diversa grandezza di Roma, come fulcro della religione cristiana.

È noto che Costantino risiedette molto poco, negli anni del suo principato, a Roma: dopo la vittoria su Massenzio, vi rimase presumibilmente fino al gennaio 313; vi tornerà nel 315, per la celebrazione dei decennali del 25 luglio, rimanendovi fino a settembre; e ritornerà una terza e ultima volta nel 326. Il 18 settembre 324 a Crisopoli Costantino sconfigge Licinio, il suo collega Augusto della parte orientale, e rimane unico padrone dell'Impero; nello stesso anno, l'8 novembre, avviene l'*inauguratio* di Costantinopoli, sul luogo dell'antica Bisanzio, cui seguirà la *consecratio* il 26 novembre 328 e la *dedicatio* l'11 maggio del 330, quando la città è edificata ancora solo nelle sue grandi linee (Mazzarino, 1974, pp. 99-150).

E così, mentre Costantino impegna mezzi e risorse per la costruzione della nuova capitale dell'Impero, si può senz'altro dire che a Roma, per quel che riguarda gli interventi di edilizia pubblica civile, viene quanto meno rivolta una minore attenzione: diversamente da quanto si può dire, ad esempio, per lo stesso Massenzio, pochi se ne contano, e quei pochi corrispondono in larga parte a completamenti o modifiche di costruzioni esistenti. Al momento dell'avvento di Costantino Roma si presenta circondata dal percorso – circa 18 km di lunghezza – delle mura progettate e iniziate dall'imperatore Aureliano nel 271 e terminate dall'imperatore Probo nel 279, ma non tutto il territorio compreso nella cinta è occupato da abitazioni (cfr. TAV. 1). Aureliano, che aveva progettato la grande cinta muraria contro le minacce di invasioni (in particolare dopo aver ricacciato dall'Italia Jutungi e Alamanni), vi aveva compreso un territorio più ampio dell'espansione della città, per sfruttare al meglio sia le caratteristiche

naturali del terreno, in modo che la difesa fosse facilitata (ad esempio il ciglio di alcune alture, come il Quirinale verso nord e il Celio verso sud), sia le strutture di una serie di edifici preesistenti, il cui inserimento nel tracciato aveva permesso un notevole risparmio di tempo e di materiali. L'opera di Aureliano e Probo, pur nell'ampiezza dei confini tracciati, aveva posto termine al carattere della città libera, senza timori di guerre e in continuo sviluppo (quale era stata dall'epoca di Augusto in poi, con il superamento delle antiche mura repubblicane), uguagliandola alle città munite dell'Impero. Approssimativamente all'inizio dell'epoca costantiniana, a Roma vivevano ancora 800.000 abitanti (Krautheimer, 1981, p. 15). Le invasioni dei Visigoti di Alarico nel 410 e ancor più dei Vandali di Genserico nel 455 faranno sì che la città si andrà spopolando, così da contare alla fine del V secolo ormai forse non più di 100.000 abitanti, che caleranno ulteriormente nel secolo seguente, quando gli avvenimenti della Guerra greco-gotica (535-53) e in particolare il taglio degli acquedotti faranno ritrarre la città nella piana del Campo Marzio, presso il Tevere, in quella che era stata l'antica area monumentale della città imperiale.

Si è detto dei pochi interventi di edilizia pubblica civile di Costantino nella città; aggiungo peraltro che sono anche tutti incerti nell'attribuzione. In particolare potrebbero essere ascritti a Costantino le terme sul Quirinale, sul luogo degli attuali Palazzo della Consulta e Palazzo Rospigliosi, anche se potrebbero essere state forse iniziate da Massenzio, al quale ci rimandano numerosi bolli laterizi (Steinby, 1986, p. 142); una *porticus* nella regione VII, nota solo dai Cataloghi regionari, di cui nulla più resta, da collocare probabilmente di fronte all'attuale chiesa dei Santi Apostoli (LTUR, IV, pp. 119-20); il completamento della basilica di Massenzio sulla Velia, a navata unica con ambienti laterali e abside a occidente (ma l'ingresso sud e la grande abside nord, a lungo ritenuti cambiamenti costantiniani, sono invece della fine del IV secolo) (LTUR, I, pp. 170-3) (FIG. 10.4); l'arco quadrifronte al Velabro, forse però ascrivibile al figlio Costanzo II (LTUR, I, p. 91; III, p. 94); e infine l'arco di Costantino, terminato per i decennali del 25 luglio del 315, che però viene eretto su iniziativa del Senato (LTUR, I, pp. 86-91).

All'arrivo di Costantino non esiste naturalmente a Roma un'edilizia pubblica a carattere cristiano. Luoghi di culto cristiani tuttavia sono presenti: dalle fonti ci è nota l'esistenza di alcune *domus ecclesiae*, ambienti di uso originariamente diverso adattati al servizio liturgico, messi a disposizione da privati all'interno delle loro abitazioni per la

FIGURA 10.4
La basilica di Massenzio vista dal colle Palatino

Fotografia dell'autore.

celebrazione dell'eucaristia. Sono collocati, perciò, all'interno del comune tessuto urbano abitativo.

Nella pianta schematica della città (cfr. TAV. 4) si può apprezzare visivamente l'estensione dell'abitato all'interno del circuito murario verso la metà del IV secolo. Le zone campite in grigio corrispondono a *horti* con ville, e comunque a zone non edificate, mentre il resto della città si divide tra parti a destinazione pubblica o monumentale (in particolare il Campo Marzio, il Campidoglio e i Fori, il Palatino), parti a prevalenza commerciale (la zona presso il Tevere sotto l'Aventino), e zone popolari a densa abitazione: la *Subura*, il Trastevere e, in parte, anche il Campo Marzio meridionale. Ai limiti della città, interne a essa, alcune caserme militari, in particolare i *Castra praetoria*, ben riconoscibili nel disegno delle mura presso la via Nomentana, e i *Castra nova equitum singularium*, sul Celio, vicino a quella che oggi è la piazza di San Giovanni in Laterano. Nella stessa pianta sono segnalate, in tondo, le collocazioni dei più antichi *tituli* approssimativamente nel corso del IV secolo. Queste postazioni con specifica destinazione liturgica e comunitaria, che sarebbero in gran parte in rapporto di derivazione

diretta (secondo un'opinione in passato comunemente accettata dagli studiosi alla quale però ad oggi non corrispondono testimonianze archeologiche certe) con le antiche *domus ecclesiae* (e sono comunque, come quelle, ricavate all'interno di edifici privati), svolgono la funzione, nella vita della Chiesa, simile a quella delle attuali parrocchie (dati bibliografici e fonti in CBCR; Saxer, 1988; 2001; per gli aspetti archeologici e costruttivi, cfr. Cecchelli, 2001). La diffusione delle postazioni titolari interessa tutti i punti nevralgici della città. Queste postazioni, che nel loro complesso sembrerebbero comunque esterne al centro monumentale, in realtà per la loro stessa natura di centro di vita comunitaria seguono evidentemente, nella topografia della città, la distribuzione residenziale dei fedeli cristiani, che convivono con i pagani negli stessi luoghi e anche nelle stesse famiglie; e tutto questo è perfettamente nella linea della dichiarazione dell'editto di tolleranza costantiniano, che stabilisce la libertà religiosa nel senso illustrato sopra, prendendo atto, di fatto, di una situazione esistente.

Già dal momento in cui la svolta costantiniana lascia i cristiani liberi di professare apertamente la propria religione, cominciano anche ad apparire i primi edifici appositamente progettati e costruiti per il culto: secondo le fonti, tra il 314 e il 334 presso la *Subura* (uno dei quartieri popolari di Roma) sorge, in terreno privato, una "*ecclesia*", poi *titulus Equitii* o *Silvestri* ("di Equizio" o "di Silvestro"), dove ora è la chiesa di San Martino ai Monti (Cecchelli, 2001, pp. 319-21); nel 336, con Costantino ancora vivente, è testimoniata invece nel cuore di Roma, ai piedi del Campidoglio, una *basilica in urbe Roma iuxta Pallacinis* (denominazione topografica da collocarsi presso l'attuale Palazzo Venezia) costruita da papa Marco, poi *titulus Marci* ("di Marco"), dove ora è la chiesa di San Marco. Gli scavi archeologici hanno consentito di ricostruire la pianta a navata unica della *basilica* originaria, che supera i limiti della precedente costruzione privata all'interno della quale è ricavata, invadendo con l'abside la via pubblica (ivi, pp. 298-302).

Contrariamente a quanto visto prima per l'edilizia pubblica civile, di ben diversa consistenza è l'attività edilizia di Costantino per quel che riguarda i luoghi e gli edifici a carattere cristiano. Per trarre questa conclusione è sufficiente una breve panoramica delle numerose sistemazioni martiriali e cimiteriali operate, secondo le fonti, da Costantino. Fuori del perimetro delle mura Aureliane, a sud (cfr. TAV. 4, H) troviamo il *martyrion* di Paolo sulla via Ostiense, con la costruzione di una basilica dalla pianta ancora non nota (LP, I, p. 178; Cecchelli, 2001,

pp. 332-3); a nord (cfr. TAV. 4, B), presso la sepoltura di Agnese sulla Nomentana, una basilica cimiteriale circiforme (tuttora esistente) alla quale si collega il mausoleo della figlia dell'imperatore, Costantina (LP, I, p. 180; Cecchelli, 2001, pp. 207-9, 240-1: la datazione però deve essere riportata al periodo immediatamente successivo alla morte di Costantino); a est (cfr. TAV. 4, C) una basilica cimiteriale, ora scomparsa, presso la sepoltura di Lorenzo sulla via Tiburtina (LP, I, p. 181; Cecchelli, 2001, pp. 282-7), e, sulla via Labicana (presso l'attuale Torpignattara), l'assetto monumentale del complesso di Marcellino e Pietro (cfr. TAV. 4, F), dove fu edificato il mausoleo che accolse la sepoltura della madre di Costantino, Elena, nel sarcofago forse inizialmente realizzato per lo stesso Costantino (LP, I, p. 182; Cecchelli, 2001, pp. 256-7); a nord-ovest, infine, il *martyrion* di Pietro (cfr. TAV. 4, A), e la successiva basilica incentrata sulla sua tomba, sulla quale torneremo più avanti (LP, I, p. 186).

A questi interventi dobbiamo aggiungere anche, per il periodo costantiniano, la basilica cimiteriale circiforme *in Catacumbas* (poi *Apostolorum*) sulla via Appia (cfr. TAV. 4, G) (alla quale probabilmente si allude nella biografia di Damaso: LP, I, p. 212; Cecchelli, 2001, pp. 356-9), la basilica circiforme di papa Marco (336) sulla via Ardeatina (cfr. TAV. 4, L) (LP, I, p. 202), scoperta nel 1991, e la basilica circiforme anonima sulla via Prenestina (cfr. TAV. 4, I) (Cecchelli, 2001, pp. 215-7).

All'interno della città, ma nelle immediate vicinanze delle mura e decentrate rispetto all'abitato, si trovano invece al Celio la basilica lateranense (cfr. TAV. 4, E) dedicata a Cristo Salvatore (attuale basilica di San Giovanni in Laterano), iniziata presumibilmente alla fine del 312 e consacrata, secondo Krautheimer (1987, p. 21), forse il 9 novembre del 318 (LP, I, p. 172), e il complesso episcopale, con il battistero, che si sovrapposero, in terreno di proprietà personale dell'imperatore, alle caserme degli *equites singulares*, corpo militare che era rimasto fedele a Massenzio, abbattute subito dopo la battaglia di Ponte Milvio (Cecchelli, 2001, pp. 260-4, 272-7). Molto vicina al complesso lateranense, viene poi realizzata la basilica *Hierusalem* (cfr. TAV. 4, D), chiesa simbolo nell'*Vrbs* della Santa Gerusalemme (ora Santa Croce in Gerusalemme), ricavata in un vasto ambiente del complesso del Sessorio, anch'esso proprietà imperiale e residenza di Elena (LP, I, p. 179; sul complesso del *Sessorium* e sulle vicine *thermae Helenianae*, restaurate tra il 323 e il 326, cfr. LTUR, IV, pp. 304-8; V, 59; sulla basilica, Cecchelli, 2001, pp. 247-53).

È stato sottolineato, ed è senz'altro vero, che giuridicamente queste costruzioni, finanziate con fondi privati e, in molti casi, edificate in

terreni di proprietà personale dell'imperatore, si configurano diversamente «dagli *opera publica*, cioè dall'architettura pubblica in senso proprio» (Krautheimer, 1987, p. 45). Lo stesso Krautheimer fa discendere da questa considerazione, e dal fatto che le edificazioni per i cristiani interessano aree periferiche al centro decisionale e monumentale, l'individuazione di un preciso intento di opportunità politica dell'imperatore. La scelta di Costantino – che dà origine a una nuova topografia cristiana, ma marginale rispetto alla città – rivelerebbe una chiara volontà di non disturbare, introducendo nel cuore della città luoghi di culto cristiani accanto a quelli legati ai culti e alle memorie tradizionali, una popolazione e, specialmente, una classe dirigente, ancora in larga maggioranza pagane: e precisa Fraschetti (1999, p. 7) che, d'altra parte, gli stessi cristiani avrebbero rifiutato di celebrare i loro riti presso i luoghi demoniaci dei culti pagani. Di qui, dunque, la rinuncia di Costantino a intervenire nell'area centrale della città e a intraprendere grandi opere pubbliche; e, ancor più radicalmente, la successiva scelta di allontanarsi da Roma e costruirsi *ex novo* una propria capitale cristiana.

Credo che queste tesi possano essere accolte solo in parte. Quanto alla volontà dei cristiani di rimanere lontani – secondo la considerazione appena citata – dai luoghi frequentati dai pagani, la collocazione topografica delle prime postazioni titolari non sembra darne dimostrazione, apparendo piuttosto determinata dalla distribuzione della popolazione all'interno della città.

Per quanto riguarda invece l'intento, politico, di Costantino di non disturbare, introducendo il culto cristiano, i luoghi della religione tradizionale, ci potrebbe condurre in questa direzione la sua scelta di edificare la basilica lateranense in un'area decentrata della città; luogo che tuttavia potrebbe essere stato suggerito dall'immediata facilità di costruire – certamente con meno ostacoli, di natura pratica e politica, proprio nel primissimo periodo del suo principato – su un terreno di proprietà personale. La decisione del luogo di edificazione della *Hierusalem* deve invece essere vista anche, e forse soprattutto, in relazione alla residenza della madre Elena. Questo non deve però necessariamente condurre a pensare, come la critica comunemente sostiene (Krautheimer, 1987, p. 32), che essa sia stata una chiesa palatina, cioè privata ad uso della famiglia imperiale; e ciò sia in forza del suo preciso valore commemorativo nei confronti della città santa di Gerusalemme e in particolare del Santo Sepolcro, cui meglio si confà (come sottolineato in Cecchelli, 2001, p. 27) una funzione pubblica, sia, ancor più, per

la presenza, se confermata, di un annesso battistero (come suggerisce l'interpretazione di una struttura di cui è stata rimessa in luce una parte in scavi recenti), che presupporrebbe una frequentazione pubblica di fedeli.

Si deve infine necessariamente considerare che tutte le altre opere costantiniane relative al suburbio sono evidentemente legate a precisissime motivazioni topografiche (l'esistenza cioè delle tombe dei martiri), e non postulano affatto una volontà di allontanarsi dai luoghi pagani, ma piuttosto quella di dar valore a quelli cristiani e di conservarne la memoria. Hanno una giustificazione topografica "memoriale" così certa che Costantino, dove questo si rivela necessario, non esita nemmeno, per questo scopo, a prendere decisioni che, agli occhi della mentalità (e della legge) dell'epoca, potevano avere il significato di una profanazione, come nel caso della necropoli esistente intorno al sepolcro di Pietro, interrata per la costruzione della basilica vaticana.

10.3
Pietro, nuovo fulcro di Roma cristiana

Sappiamo da Eusebio di Cesarea che Costantino, con un primo intervento sulla tomba di Pietro, fece edificare un monumento sul luogo della sepoltura sul colle Vaticano, un cubo cementizio foderato di marmo pavonazzetto e porfido: «Uno splendido sepolcro davanti alla città, un sepolcro al quale accorrono, come a un grande santuario e tempio di Dio, innumerevoli schiere da ogni parte dell'Impero romano» (*Teofania*, 47). La data di questa sistemazione, precedente alla costruzione della basilica, si deve collocare nel secondo decennio del IV secolo. La conferma di quanto ricordato dalle fonti ci è stata data dagli scavi archeologici condotti nel secolo scorso, tra il 1940 e il 1949, sotto l'altare della basilica vaticana (Apollonj Ghetti *et al.*, 1951), che hanno rivelato come questo intervento costantiniano abbia ricoperto, nello stesso tempo sovrapponendosi a essa e sigillandola, una complessa stratigrafia monumentale sviluppatasi, dalla seconda metà del I secolo, sopra la tomba dell'apostolo. Non entro in questa sede nella discussione relativa alle scoperte archeologiche, che richiederebbe altro tipo di impegno, limitandomi a riassumere alcuni pochi dati necessari alla sviluppo del discorso. Al di sotto e all'interno del monumento costantiniano venne dunque rinvenuta, esattamente sulla perpendicolare dell'altare centrale

della basilica, in un'area che gli archeologi denominarono "campo P", una tomba nella terra, isolata da numerosissime altre circostanti e parzialmente sovrastata da un muro intonacato in rosso ("muro rosso"), al quale si addossava, al di sopra di una lastra che chiudeva la tomba, un'edicola formata da una mensa poggiante su due colonnine, nella quale si volle riconoscere il cosiddetto "trofeo di Gaio" (per il quale si veda però più avanti). L'opera di Costantino aveva incluso anche (sul lato destro considerando la fronte del monumento) un tratto di muro perpendicolare al "muro rosso" e adiacente al "trofeo di Gaio", il "muro G", così denominato per la foltissima presenza di graffiti sul suo lato esterno; all'interno di questo muro era stato ricavato, successivamente alla sua costruzione, un loculo (si tende a ritenere che anch'esso sia stato destinato ad accogliere, in un secondo momento, i resti dell'apostolo). Venne anche alla luce, proveniente dalla stessa zona, un graffito su frammento di intonaco rosso interpretato come ΠΕΤΡ(ΟC) ΕΝΙ ("Pietro è qui dentro") (Guarducci, 1965; 1967).

Gli scavi archeologici hanno confermato una tradizione ininterrotta, fissata una volta per tutte dall'intervento costantiniano. Le fonti riferibili al periodo a esso precedente forniscono indicazioni da interpretare con attenzione dal punto di vista toponomastico e topografico, ma senz'altro sono coerenti con il dato archeologico e con la tradizione; mi riferisco in particolare al noto testo del *Liber Pontificalis*, che a proposito di Pietro dice: «Qui sepultus est via Aurelia, in templum Apollinis, iuxta locum ubi crucifixus est, iuxta palatium Neronianum, in Vaticanum, iuxta territurium Triumphalem» (LP, I, p. 118: "Sepolto presso la via Aurelia, nel tempio di Apollo, presso il luogo in cui fu crocifisso, vicino al palazzo di Nerone, nel Vaticano, vicino al territorio Trionfale"). In merito all'occasione e al luogo del martirio di Pietro, la combinazione tra due fonti databili tra l'ultimo decennio del I secolo e il secondo decennio del II, indipendenti l'una dall'altra (Clemente Romano, *Prima lettera ai Corinzi*, 5-6, e Tacito, *Annali*, XV, 44, 2-5) ci permette di riconoscere la prima nella persecuzione avviata da Nerone a seguito dell'incendio scoppiato a Roma la notte tra il 18 e il 19 luglio del 64, e il secondo genericamente nell'area degli *horti* di Nerone che si estendevano fra la digradante parte settentrionale del Gianicolo e le prime pendici del Vaticano, comprendendo la valletta occupata dal circo di Caligola (o di Nerone) (Castagnoli, 1992; Bianchi, 1999a; 1999b). Il dato della presenza, del martirio e della sepoltura di Pietro a Roma risponde a una tradizione costante e ininterrotta, della quale

troviamo abbondante traccia in varie fonti tra la fine del I secolo e l'inizio del III; qui abbiamo solo lo spazio di segnalare i riferimenti di alcune delle principali (ad esempio Ignazio di Antiochia, *Lettera ai Romani*, 4, 3; Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, III, 2; Tertulliano, *La prescrizione contro gli eretici*, 36); non possiamo però tralasciare di discutere il famoso testo di Gaio che cita il trofeo, *tropaion*. Questo testo ci è riportato ancora da Eusebio (*Storia ecclesiastica*, II, 25, 7): «Io posso mostrarti i trofei degli apostoli [Pietro e Paolo]. Se vorrai recarti nel Vaticano o sulla via di Ostia, troverai i trofei di coloro che fondarono questa Chiesa [di Roma]». Sono le parole pronunciate, negli anni del pontificato di Zefirino, tra il 199 e il 217, dal presbitero romano Gaio al montanista Proclo, che gli contesta la mancanza di un fondamento apostolico della Chiesa romana, vantando invece la presenza del sepolcro dell'apostolo Filippo a Ierapoli di Frigia. I riferimenti topografici (il Vaticano in particolare, per quel che qui ci interessa) e la terminologia sono molto chiari: Eusebio fa dire a Gaio un termine, *tropaia*, che necessariamente deve alludere a sepolture fisiche. Il *tropaion* è propriamente il "segno di vittoria", è lo stesso termine che, come abbiamo visto, Eusebio fa dire a Costantino nella narrazione della visione del 27 ottobre del 312: in questo caso, è il corpo stesso di Pietro, in quanto martire, testimone e segno della vittoria di Cristo. L'indicazione di Gaio, dunque, non si riferisce alla struttura architettonica, ma semmai a essa in virtù del suo contenuto (che non si alluda a un semplice monumento memoriale senza la concreta tomba con il corpo lo rende poi evidente, al di là di ogni discussione sul termine, anche il contesto della frase). È dunque fuor di dubbio che sia Gaio che, un secolo dopo, Costantino, hanno piena consapevolezza della reale presenza di Pietro nella sepoltura in Vaticano, che certo già ben da prima della monumentalizzazione costantiniana, come dimostrano l'affollarsi di sepolture nelle immediate adiacenze, la successione delle strutture e, in ultimo, il muro coperto dai graffiti di fedeli accanto a essa, è meta di ininterrotti pellegrinaggi; possiamo anzi presumere facilmente che lo sia stata fin dai primi momenti del suo stabilirsi sulle pendici del colle.

Questa zona, esterna alla città abitata, dopo il crollo o l'obliterazione del ponte cosiddetto "Neroniano", che nel I secolo attraversava il Tevere di fronte all'attuale ospedale di Santo Spirito, e che non era probabilmente più in uso fin dalla costruzione (tra il 271 e il 279) del tratto delle mura Aureliane sulla sponda sinistra del Tevere, poteva es-

sere raggiunta dall'interno della città solamente tramite il *pons Aelius* (ora ponte Sant'Angelo), costruito nel 134 originariamente a servizio del mausoleo di Adriano, percorrendo un tratto della *via Cornelia*; oppure, arrivando da fuori, percorrendo la *via Triumphalis*, che scendeva da nord dal colle Vaticano. All'inizio del IV secolo, lungo la direttrice della *via Cornelia* a partire dal Tevere, si è già sviluppata una estesa necropoli, che ha raggiunto e inglobato, dopo avere invaso il circo di Nerone (andato in disuso ormai dall'inizio del III secolo), il luogo della preesistente sepoltura di Pietro.

Quando decide di edificare la basilica, Costantino non esita, con un atto del tutto straordinario e alieno alle leggi e usanze dell'epoca, a coprire e cancellare la preesistente necropoli (pur rispettando, per quanto possibile, l'integrità delle sepolture). Gli scavi hanno dimostrato che il monumento costantiniano sulla tomba di Pietro è il fulcro che ha determinato, con assoluta esattezza, l'asse della basilica, che su di esso precisamente si orienta (Apollonj Ghetti *et al.*, 1951, pp. 161, 170; cfr. inoltre Guarducci, 1965, pp. 34-5, che fa notare che l'asse è determinato proprio dal monumento costantiniano, e non dalla tomba nella terra dell'apostolo che esso copre e ingloba: questo rafforza l'ipotesi più sopra ricordata di una rideposizione di Pietro nel loculo del "muro G"). Per mantenere questa centralità vengono eseguiti imponenti e certamente dispendiosi lavori che stravolgono l'orografia del luogo, in notevole pendio, con lo sbancamento di parte del colle, verso nord, e il rialzamento del terreno verso sud, in maniera tale da formare una superficie piana sulla quale fondare la costruzione. Tutto questo avviene quando ci sarebbe stata, allontanandosi di soli pochi metri dalla memoria petrina, la possibilità di edificare in piano, in un terreno più adatto e già predisposto, sull'antico luogo del circo che era all'interno degli *horti* di Nerone, al quale invece ora la basilica solo parzialmente (e a un livello superiore) si viene a sovrapporre, discostandosene, anche se di poco, dal pur simile orientamento, il medesimo della necropoli e della *via Cornelia*, che aveva fino ad allora caratterizzato la topografia precedente. Se, dunque, quanto compiuto dall'imperatore ci dà la certezza che egli non aveva assolutamente alcun dubbio che quel punto fosse la sepoltura di Pietro, questi atti – obliterazione della necropoli e scelta di una complessa soluzione ingegneristica – ci danno anche la misura dell'importanza attribuita da Costantino al rispetto della centralità del luogo della sepoltura (FIG. 10.5).

FIGURA 10.5
Topografia antica della zona vaticana disegnata sulla topografia attuale

1. Tomba di Pietro; 2. circo di Nerone; 3. obelisco del circo di Nerone; 4. necropoli vaticana; 5. basilica costantiniana; 6. sepolcro detto *meta Romuli*; 7. ponte "Neroniano"; 8. mausoleo di Adriano (Castel Sant'Angelo).

Fonte: elaborazione dell'autore.

Sarà dunque, da allora fino ad oggi, la basilica costantiniana, o meglio la tomba dell'apostolo Pietro, a determinare il nuovo assetto urbanistico della zona. La costruzione della basilica può probabilmente essere collocata tra il 319 e il 326; e già forse fin dal IV secolo cominciano a stabilirsi nei pressi della basilica strutture assistenziali e di alloggio per i pellegrini. Nel corso dei restauri fatti alle mura Aureliane da Onorio, negli anni 402-03, avverrà probabilmente il primo collegamento del mausoleo di Adriano con la cinta muraria di Roma; l'antico sepolcro dell'imperatore comincia così ad acquisire la sua nuova funzione di fortezza, che lo caratterizzerà fino all'epoca moderna. Da esso, la zona della basilica, forse dal IV-V secolo, o forse più tardi, dall'epoca del papa Simmaco (498-514), verrà a essere collegata all'*Vrbs* da una nuova strada porticata che la unirà al *pons Aelius* in linea retta e direzione est-ovest, anch'essa secondo l'asse della basilica costantiniana. Questa via porticata è citata da Procopio di Cesarea nella narrazione dei fatti della Guerra greco-gotica dell'anno 537 (*La guerra gotica*, I, 22, 21). Il suo percorso, che transitava probabilmente più o meno nello spazio tra le moderne strade di borgo Vecchio e borgo Nuovo, è ripetuto ora dal percorso di via della Conciliazione.

10.4
Costantino e Pietro

Siamo dunque giunti alla fine di queste considerazioni mostrando il tuttora perdurante esito, nella topografia di Roma, dell'incontro che avvicina, dopo due secoli e mezzo, Costantino a Pietro attraverso il luogo della sua memoria. Tra di loro si viene a stabilire un rapporto, in quello che l'uno e l'altro, su questa terra, hanno rappresentato e rappresentano, da allora non più interrotto.

Significative corrispondenze e antitesi risaltano tra le due figure.

Di Pietro, il pescatore di Galilea fatto centro non per sua volontà dell'unità della Chiesa, la tradizione sottolinea l'umiltà nel martirio, simile a quello di Cristo nello strumento della croce ma, per sua stessa professione di indegnità, sofferto diversamente nella modalità (FIG. 10.6); di lui è umile anche la tomba, nella nuda terra, a Roma. Di Costantino invece le fonti ci descrivono la sepoltura a Costantinopoli (Bianchi, 2009; Marsili, 2012), da lui stesso predisposta all'interno dell'*Apostoleion* (la basilica degli Apostoli), in un sarcofago elevato da

FIGURA 10.6
San Lorenzo in Palatio ad Sancta Sanctorum: affresco raffigurante la crocifissione di Pietro, 1277-80

Fonte: Bianchi (1999b, fig. 60).

terra, fiancheggiato su ciascun lato da dodici "sacre *stelai*" a commemorare gli apostoli, come a porre, in tal modo, se stesso al centro della comunione della Chiesa.

Lo *stauroù tropaion*, il trofeo di vittoria rappresentato dalla Croce di Cristo, rende Costantino alleato del Dio più forte, il Dio dei cristiani; Pietro invece, afferrato, come Cristo, dalla Croce, diviene egli stesso, col martirio, *tropaion*, trofeo di vittoria.

Costantino allontana da Roma il fulcro dell'Impero, trasferendolo, con la sua persona e la sua autorità, a Costantinopoli; Pietro diviene invece egli stesso, a Roma, fulcro di attrazione dei fedeli di Cristo.

Questo singolare rapporto di antitesi e corrispondenze tra Costantino e Pietro attraversa e supera la storia, sconfina nella storia della salvezza cristiana e in essa assume significato. In modo diverso si deve ragionare, naturalmente, per i percorsi storici di questi due personaggi. Pietro è preso, in tutto e per tutto, da Cristo come afferma il *Vangelo di Matteo*: «Et ego dico tibi quia tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam» (*Mt*, 16, 18: "E io ti dico che tu sei Pietro, e sopra questa pietra edificherò la mia chiesa"); Costantino possiamo invece definirlo, con Marta Sordi, un «convertito romano» (Sordi, 2005, p. 43), poiché nei suoi atti la salvezza a cui pensa è più quella dell'Impero che quella della sua anima. E tuttavia questo non ci autorizza a credere che il Dio di Costantino sia un Dio diverso da quello di Pietro: la vicenda di Costantino non può non essere considerata e compresa se non all'interno dell'epocale capovolgimento della dinamica religiosa, da pagana a cristiana, in cui, in modo fino ad allora inaudito, è Dio stesso a prendere l'iniziativa e a farsi salvezza per l'uomo.

Parte terza
Coabitazioni cultuali

II
Templi, associazioni e sacerdozi

di *Jörg Rüpke*

II.I
Introduzione

Le pagine che seguono si incentrano sul ruolo rilevante svolto dalla religione nella vita civile romana avendo come punti di riferimento tanto i ceti dell'*élite* politica quanto la maggioranza degli abitanti dell'*Vrbs*. Inizieremo chiedendoci cosa possa essere considerato "religione" in un'antica città. Non solo la gamma di attività, *habitus* e credenze, ma anche quella relativa alle forme di organizzazione oggi frequentemente associate a questa parola sarà il nostro punto d'inizio; tuttavia, dobbiamo essere coscienti del fatto che questo moderno insieme di caratteri non può corrispondere ad alcun concetto formulato dall'antichità.

In che modo allora i Romani parlavano di religione? Per quanto riguarda Roma, bisogna considerare che il termine *religio* come l'aggettivo derivato *religiosus* sono parole di cui si ha testimonianza dal II secolo a.C. in poi (Plauto, *Asinaria*, 781; *Curculio*, 350; *Mercante*, 881). Il senso del termine spazia dalla relazione diretta con una divinità fino a un generalizzato scrupolo religioso, una preoccupazione naturalmente tesa a tenere in conto i poteri divini. Il termine è spesso usato da Cicerone, ed è proprio nella sua opera che cogliamo un tentativo di sviluppare chiaramente il concetto di *religio*. Il punto di partenza dell'Arpinate è l'assunto generalmente accettato che gli dèi esistono. Su questa base gli uomini sono coinvolti in una relazione di *pietas*: questa, infatti, è alla base del rapporto con un uomo o con un'entità divina; nel secondo caso, la *religio* è la naturale conseguenza della *pietas* (cfr. Cicerone, *La natura degli dèi*, I, 118 ss.). Tale *religio* non è una vaga sensazione o una "vuota paura" come la *superstitio* (ivi, I, 117), ma qualcosa che ha origine nell'accettazione degli dèi come parte dell'ordine sociale; una disposizione umana, un'abitudine, che trova la propria espressione nei corrispondenti rituali o negli atti di culto (*cultus deorum*; *ibid.*). La *reli-*

gio è importante per la stabilità della comunità (ivi, III, 94) ma non è un oggetto di dibattito e non può essere introdotta come tale nei discorsi filosofici (ivi, I, 118); piuttosto, la *religio* va "domata" dalla *ratio*, questo è l'obiettivo che Cicerone affida a *La natura degli dèi* (I, 1; cfr. anche Cicerone, *La divinazione*, II, 148-149).

Se c'è una differenza nell'uso di "religione", ce n'è un'altra ancora maggiore nell'uso di "religioni". *Religio* denota soprattutto reazioni e obblighi individuali ed è spesso usato al plurale, cioè *religiones*. Tuttavia, ciò che risulta del tutto assente in questa nozione è il concetto di gruppi religiosi che si definiscano (almeno occasionalmente) come seguaci di una certa divinità o di una qualche figura religiosa (*secta*) e, in conseguenza di ciò, finiscano per praticare uno specifico stile di vita (*disciplina*). È solo in epoca imperiale che si osserva un tale ampliamento di significato destinato a continuare fino al IV secolo d.C., quando la nozione di setta acquisì un valore semantico generale, avvicinandosi molto al nostro concetto di "religioni", al plurale. La propensione dei teologi cristiani a postulare la presenza di un gruppo religioso dietro ogni singola differenza di opinioni è molto indicativa e si rivela di grande aiuto alla nostra indagine (Rüpke, 2010; 2013).

Non è facile quantificare le spese con finalità cultuale sostenute da Roma; in ogni caso, c'è da dire che buona parte degli edifici pubblici poteva essere proprietà degli dèi e molti eventi pubblici onerosi quali i giochi circensi o gli spettacoli teatrali erano vissuti anche come eventi religiosi. La religione era, in questo modo, tanto importante per la comunicazione pubblica quanto per le attività quotidiane di tutta la popolazione (Rüpke, 2016b).

Dove si poteva ritrovare la religione nella topografia della città? Partendo dalla definizione iniziale, i luoghi sarebbero ascrivibili a tre distinte tipologie. Per una migliore comunicazione rituale con gli dèi frequentemente allusiva (Rüpke, 2015a), ovvero affinché si avesse la certezza che fossero raggiunti dalle preghiere degli uomini, nonché in segno di gratitudine per i favori ricevuti, venivano costruiti piccoli o grandi santuari utilizzati nel corso di cerimonie pubbliche o private. Per alcuni tipi di culto era sufficiente una fossa per depositare offerte o un piccolo altare per offrire e bruciare dell'incenso e parti di una colomba. In altri casi, gli dèi erano onorati con rituali performativi, particolarmente i *ludi* che necessitavano di un teatro o di un circo (cfr. PAR. II.2), strutture che di tanto in tanto erano fornite di spazi adatti all'incontro di gruppi religiosi; solo di rado tali associazioni posssede-

vano luoghi d'incontro propri (PAR. 11.3). Infine, i numerosi sacerdozi "pubblici" costituiti da specialisti religiosi preposti specificamente a sacrifici, dediche o divinazioni di uno o più dèi, potrebbero aver lasciato tracce a livello architettonico (PAR. 10.4). Ma da dove iniziare?

Si potrebbe tentare *in primis* un approccio da visitatore occasionale della città. Il Campidoglio coronato dal grande tempio di Iuppiter (più precisamente Iuppiter Optimus Maximus) sarebbe apparso sicuramente come uno dei monumenti di maggiore attrattiva agli occhi di uno straniero che fosse giunto a Roma. In un certo senso, durante la Repubblica questo era il centro religioso della città ma, allo stesso tempo, il visitatore avrebbe solo di rado visto folle convenute *in loco* per motivi religiosi. Alle idi (13) di settembre, dei particolari sacerdoti (chiamati in epoca augustea *septemviri epulonum*) e il Senato si riunivano sul colle per un banchetto rituale in nome di Iuppiter. Questo avrebbe potuto attirare del pubblico, come anche la processione degli ancor più prestigiosi e arcaici sacerdoti detti *flamines maiores* che aveva luogo alle calende di ottobre e che andava a omaggiare la Dea Fides fin nel tempio a lei dedicato. Alle idi, il *flamen Dialis*, il sacerdote di Iuppiter, in un tempio a questi dedicato – probabilmente quello sul Campidoglio – sacrificava un'agnella bianca al dio cui era preposto (Festo, *Sul significato delle parole*, p. 372, 8-12 Lindsay; Ovidio, *Fasti*, I, 56); nonostante ciò, nessun resoconto fa menzione di spettatori presenti al sacrificio. Ci sarebbe dovuto essere pubblico anche in occasione della ricorrenza di ognuna delle calende quando, prima che l'utilizzo dei calendari scritti si diffondesse, il numero dei giorni (cinque o sette) che precedeva le none veniva annunciato pubblicamente (*kalatio*) dal *pontifex minor* nella Curia Calabra sul Campidoglio (Varrone, *Sulla lingua latina*, VI, 27).

Durante le none stesse, il *rex sacrorum*, un altro sacerdote di grande autorevolezza, si metteva sul punto più alto del Campidoglio, l'*Arx*, e annunciava le feste del mese corrente; tuttavia, neanche in questo caso sappiamo se ci fosse o meno un pubblico pronto ad assistere alla cerimonia.

Indubbiamente, il turista poteva incontrare a qualsiasi ora persone impegnate in pratiche religiose: Ovidio nel suo commento ai *Fasti* ne fornisce un esempio, focalizzandosi particolarmente sull'atmosfera e sui dettagli rituali (Rüpke, 2015b). Con ironia e disgusto, il filosofo stoico Seneca tratteggia un clima più intenso nel suo *Sulla superstizione*, un trattatello redatto intorno alla metà del I secolo d.C. In uno

dei frammenti pervenutici viene descritta la varietà di persone che era possibile incontrare:

In Capitolium perveni, pudebit publicatae dementiae, quod sibi vanus furor adtribuit officii. Alius nomina deo subicit, alius horas Iovi nuntiat: alius lutor est, alius unctor, qui vano motu bracchiorum imitatur unguentem. Sunt quae Iunoni ac Minervae capillos disponant (longe a templo, non tantum a simulacro stantes digitos movent ornantium modo), sunt quae speculum teneant; sunt qui ad vadimonia sua deos advocent, sunt qui libellos offerant et illos causam suam doceant. Doctus archiminus, senex iam decrepitus, cotidie in Capitolio mimum agebat, quasi dii libenter spectarent, quem illi homines desierant. Omne illic artificum genus operatum diis inmortalibus desidet (Seneca, *Sulla superstizione*, fr. 36 Haase = fr. 69 Vottero = Agostino, *La città di Dio*, VI, 10).

"Ma se mai andaste in cima al Campidoglio, vi vergognereste nel vedere i folli spettacoli organizzati per la pubblica utilità, tutti rappresentati come doveri di spensierata pazzia. Così Iuppiter ha uno speciale assistente che gli annuncia i visitatori e uno che gli dice l'ora; uno per lavarlo e uno per oliarlo, il quale in realtà mima solamente i gesti con le mani. Iuno e Minerva hanno speciali parrucchiere che lavorano a una certa distanza, non dal tempio ma dalla statua, muovendo le dita come forbici; hanno donne che reggono gli specchi. Ci sono uomini che si rivolgono agli dèi per i loro appuntamenti in tribunale, altri gli leggono i loro interventi giuridici o altri che gli presentano i loro casi. Una volta c'era un vecchio decrepito eppure pantomimo molto competente che faceva il suo numero ogni giorno sul Campidoglio, come se gli dèi apprezzassero lo spettacolo di un uomo che era stato abbandonato dai suoi spettatori umani. Ogni tipo di artigiano si era stabilito lì per lavorare per gli dèi immortali".

Si tratta di evidenti osservazioni caustiche, rivolte tanto al culto tradizionale quanto alla radicalizzazione "superstiziosa" individuale (Rüpke, 2014). Non è facile visualizzare il quadro completo. L'accesso alla statua era impedito solo ad alcuni oppure riguardava tutti, motivo per cui si doveva operare da lontano? La descrizione sembra suggerire che le porte del tempio capitolino e le sue tre *cellae*, ognuna destinata a una specifica divinità della triade, fossero aperte. In altri casi è possibile che l'accesso fosse molto più ristretto, anche se l'evidenza rimane puramente aneddotica. Dal dialogo *Sull'agricoltura* di Varrone sappiamo che un custode andava interpellato affinché illustrasse una mappa d'Italia nel tempio di Ceres. Più tardi Tertulliano attacca i pagani per aver richiesto una quota d'ingresso per la semplice visita dei templi (Tertulliano,

Ai pagani, I, 10, 24; *Apologetico*, 13, 6), ma potrebbe trattarsi di un'interpretazione (minata dalla virulenza del polemista) della presenza di cassette dentro le quali si inserivano monete come piccoli sacrifici (Tertulliano, *Apologetico*, 42.8; cfr. Dondin-Payre, Kaufmann-Heinimann, 2009). Chiaramente non era possibile rivolgersi agli dèi senza un qualche tipo di pegno (cfr. Cicerone, *Le leggi*, II, 25) e poteva capitare di essere costretti addirittura a corrompere il custode (*aedituus*) per potersi strettamente avvicinare alle orecchie o alle ginocchia della statua di culto (cfr. Seneca, *Lettere a Lucilio*, 41, 1). Si doveva pagare per portare con sé ogni tipo di materiale per il sacrificio, finanche della semplice acqua calda, anche se le fonti lasciano qualche dubbio (CIL, VI, 820, frammentario) circa una generalizzazione in tal senso.

Il culto veniva maggiormente praticato in ogni tempio in un particolare periodo di preghiera. Purtroppo le nostre conoscenze relative alle procedure pratiche rimangono vaghe. Nonostante siamo venuti a conoscenza di molti templi, soltanto per una dozzina di essi abbiamo la certezza della presenza di custodi (cfr. Rüpke, 2008). Molti dei luoghi di culto intensivo, testimoniato dalla presenza di offerte votive, miniature di bestiame, repliche di parti del corpo sanate, pegni di neonati o del riconoscente donatore, non hanno alcun riscontro nelle testimonianze letterarie e si conoscono unicamente grazie ai ritrovamenti archeologici, come nel caso delle *stipae* rinvenute sul versante nord-est del Palatino, in prossimità del luogo dove sarebbe sorta la colossale statua di Nerone e nelle vicinanze dell'Arco di Costantino. Ivi il collegio dei trombettieri rituali (*aeneatores*) possedeva un luogo d'incontro e, durante la prima età imperiale, aveva dedicato un gruppo di statue alla famiglia imperiale (Panella, 1996).

Come facevano le persone a essere al corrente delle funzioni dei santuari e degli specifici poteri di una divinità? Le monete erano mezzi di comunicazione di massa, ma una loro analisi condotta in chiave di esclusività potrebbe risultare fuorviante; ad esempio, Ianus era comunemente raffigurato sulle monete romane, ma, a quanto ne sappiamo, non esistevano santuari a lui dedicati. Allo stesso modo, era un concetto politico come la Concordia, piuttosto che Castor e Pollux (le colonne del loro tempio dominano ancora i resti del Foro romano), a essere preminente nelle emissioni monetali e anche nei *prodigia* (Clark, 2007). Pertanto, dobbiamo cercare altre vie di indagine per accostarci a un santuario e alle funzioni da questo e per questo svolte. L'analisi della "messa in scena" di una festività popolare potrebbe risultare strategica

in tal senso. Il tempio della Mater Magna sul Palatino era certamente rinomato per i suoi *ludi Megalenses*; un'altra possibilità doveva essere l'integrazione all'interno di percorsi processionali... per il resto, il passaparola rimaneva il metodo per antonomasia.

11.2
"Infrastrutture" religiose?

All'interno del panorama urbanistico di Roma vi era un tessuto di luoghi sacri d'importanza "internazionale", regionale o puramente locale (cioè a livello di quartiere), come si può evincere dalla lista seguente (estratta da Wissowa, 1912, pp. 594-6 e Ziolkowski, 1992, pp. 187-8; le date si intendono tutte a.C.):

Aesculapius (292)
Bellona (296)
Bona Dea (II secolo)
Castor e Pollux (II secolo?)
Concordia (216)
Consus (272)
Diana (179)
Faunus (194)
Felicitas (151)
Felicitas Feronia (225)
Flora (240)
Flora (III secolo)
Fons (231)
Fors Fortuna (293)
Fortuna Equestris (173)
Fortuna huiusce diei (168)
Fortuna huiusce diei (101)
Fortuna Primigenia (194)
Fortuna Publica (241)
Hercules (III secolo)
Hercules Invictus (292)
Hercules Magnus custos (223)
Hercules Musarum (189)
Honos (233)
Honos (III secolo)
Honos e Virtus (222)

Honos e Virtus (inizio del I secolo)
Hora Quirini (III secolo)
Ianus (260)
Iuno Curritis (241)
Iuno Regina (179)
Iuno Sospita (194)
Iuppiter Fulgur (III secolo)
Iuppiter Invictus (ca. II secolo)
Iuppiter Libertas (246)
Iuppiter Stator (294)
Iuppiter Stator e Iuno Regina (146)
Iuppiter Victor (295)
Iuturna (242-41)
Iuventas (191)
Lares (III secolo)
Lares Permarini (179)
Luna (III secolo)
Mars (138)
Mars Invictus (II secolo?)
Mater Magna (191)
Mens (215)
Minerva (263-62)
Neptunus (257)
Ops (III secolo)
Ops Opifera (250)
Pales (267)
Penates (III secolo)
Pietas (181)
Pietas (91)
Portunus (292)
Sol e Luna (III secolo)
Sol Indiges (III secolo)
Spes e Fides (258-57)
Summanus (276)
Tellus (268)
Tempestates (259)
Tiberinus (III secolo)
Vediovis (194)
Vediovis (192)
Venus Erycina (215)
Venus Erycina (181)
Venus Genetrix (46)

Venus Libitina (tempio?; III secolo)
Venus Obsequens (295)
Venus Verticordia (114)
Venus Victrix Honos e Virtus e Felicitas (55)
Vica Pota (III secolo)
Victoria Virgo (193)
Vortumnus (264)
Vulcanus (252)

Per di più, il livello "internazionale" (o almeno interregionale) avrebbe incluso edifici monumentali come il tempio capitolino dedicato a Iuppiter, Iuno e Minerva (più volte riedificato e monumentalizzato) così come, probabilmente, strutture molto minute, come nel caso del santuario di Aesculapius sull'Isola Tiberina (un cortile con delle stanze?; cfr. Haselberger, 2008, p. 42). Tutti questi santuari erano frutto di decisioni contingenti, situazionali o individuali.

Dal punto di vista economico un'importante risorsa per l'edificazione di nuovi templi era rappresentata dalla volontà dei generali vittoriosi di stanziare a favore degli dèi parte del bottino di guerra (bottino che dovevano condividere con i soldati e la tesoreria pubblica) oppure, dal punto di vista religioso, dalla realizzazione di voti sul campo di battaglia (Orlin, 1997). Tra il 302, quando un tempio promesso nel 311 fu dedicato a Salus sul Quirinale, e il 44 a.C., quando il padre adottivo di Augusto, Giulio Cesare, fu onorato della decisione di costruire un tempio dedicato alla Clementia di Cesare, almeno 76 templi furono edificati a Roma. Questi templi vennero eretti su terreni pubblici, dedicati da magistrati ordinari o specificamente designati (*duoviri aedibus dedicandis*). Idealmente, il loro culto era mantenuto da fondi pubblici, spesso finanziati da introiti regolari provenienti dall'affitto di appezzamenti di terra (Bodei Giglione, 1977). Oltre ai bottini di guerra, fondi pubblici straordinari (ad esempio sanzioni, come nel caso di Venus Obsequens) o decisioni del Senato di scongiurare segnali minacciosi, ovverosia i *prodigia* (come nel caso di Apollo, secondo la tradizione), sarebbero stati alla base delle decisioni di edificare luoghi sacri prima del periodo imperiale, e cioè prima che l'imperatore diventasse il principale committente. A livello collettivo questi complessi architettonici erano un importante mezzo per mostrare tanto ai cittadini quanto ai visitatori la devozione, il potere e la ricchezza del committente in evidente competizione con i suoi "pari". Nelle ultime decadi del II secolo

a.C. si poté osservare il proliferare di enormi progetti edilizi nelle città adiacenti a Roma come la costruzione di rampe monumentali che salivano al tempio della Fortuna Primigenia a Preneste o la messa in opera di un enorme complesso di templi appena fuori Tuscolo. In questo modo le rivali di Roma affermavano l'indipendenza della propria identità civica e la ricchezza raggiunta alla vigilia della Guerra sociale (91-88 a.C., cfr. Coarelli, 1987). Allo stesso modo, a Roma la monumentalizzazione non riguardava i templi uno per uno ma tendeva a connettere templi adiacenti, seppure indipendenti, tramite pavimentazioni o portici, come nel caso di largo Argentina, dove la pavimentazione di tufo del 100 a.C. circa potrebbe essere opera di Quinto Lutazio Catulo (Haselberger, 2008, p. 54). All'inizio del I secolo a.C. vennero realizzati interi complessi immobiliari nel centro della città, limitrofi a spazi come il Campo Marzio, inclusi portici, teatri e basiliche, per opera di figure di spicco come Pompeo o Cesare, un'evidente anticipazione dell'edificazione a scopo autocelebrativo del complesso dei Fori imperiali che si affermerà nel secolo successivo. Personaggi estremamente facoltosi della tarda età repubblicana come Lucullo rivaleggiavano con i complessi templari delle città latine tramite gli edifici presenti nelle proprie ville, oppure commissionavano la costruzione di templi per divinità maggiori come Ercole (Hesberg, 2005); di conseguenza, si accumulavano fondazioni private su terreni privati.

Nonostante questa volontà di emulazione e di crescita veloce, i templi erano al tempo stesso concepiti come spazi destinati alle esperienze religiose. I santuari più estesi offrivano una "naturale" scenografia per rituali complessi ed elaborati, mentre la loro parte interna si prestava a suggestivi e inattesi giochi di luce e tenebra, permettendo inoltre ai visitatori di confrontarsi con degli dèi monumentali e apparentemente vivi (Hesberg, 2015; van Andringa, 2015).

Mentre i templi pubblici erano edificati su terreni del demanio o acquisiti dalle istituzioni pubbliche ed erano dedicati formalmente agli dèi e quindi resi *sacri* (*consecratio*), le fondazioni private di templi non avevano lo stesso status legale. A livello giuridico, infatti, erano solamente *sacraria*, luoghi di culto individuali o familiari, non risultavano vincolanti per l'acquirente (*emptor*) della casa o del giardino, erano facilmente trasferibili (Ulpiano, *Digesto*, I, 8, 9, 2; cfr. Ando, 2008, pp. 112-3); nonostante ciò, in alcuni casi santuari di questo tipo potevano sopravvivere per varie generazioni (anche se non dovremmo essere eccessivamente sicuri riguardo alla continuità di culti privati e collegi).

In molti quartieri era comune trovare *sacella* e *luci*, cioè santuari all'aria aperta: piccoli territori recintati che ospitavano un altare devozionale e un boschetto, spesso era presente anche un altare sacrificale. Nel V secolo Servio, commentando l'*Eneide* di Virgilio, definisce il *lucus* "un gran numero di alberi che erano stati consacrati" («arborum multitudo cum religione», I, 310); stando a Giovenale, dobbiamo ritenere che i cittadini continuassero a utilizzare tali "infrastrutture" religiose ancora nei primi anni del II secolo d.C. (*Satire*, X, 354-356; XIII, 232-235). Talvolta questi boschetti potevano svolgere un ruolo importante dal punto di vista religioso, come per il *lucus* di Libitina, il quartier generale dei becchini di Roma (Plutarco, *Questioni romane*, 23, 267b), adiacente a un grande terreno utilizzato per cremazioni e inumazioni; accanto a esso c'era il boschetto di Iuno Lucina, una divinità preposta alle nascite, dove sembra che venissero anche registrati i nuovi nati in cambio di una piccola donazione (Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane*, IV, 15, 5; Plinio il Vecchio, *Storia naturale*, XVI, 235; Rüpke, 2007).

La risultante di queste decisioni e di questo sviluppo non ha niente a che vedere con una qualsiasi mappa "leggibile" o con un'unificazione concettuale relativa ai diversi "edifici sacri": di rado la teoria poteva seguire la pratica! Marco Vitruvio Pollione (80 ca.-15 ca. a.C.), il noto architetto autore del fondamentale trattato *Sull'architettura*, faceva riferimento a una regola etrusca secondo la quale i luoghi di culto di Vulcanus, dio del fuoco, e di Mars, dio della guerra, andavano posti fuori città. Il tenere lontano dalla città il potere distruttivo del fuoco sembra sensato, ma l'ubicazione dell'antico santuario del dio ai margini del Foro romano (*Vulcanal*) così come quella dei templi di Mars nell'area monumentale del Campo Marzio, legalmente al di fuori della città (*Vrbs*), dimostra che le ragioni religiose prevalevano su quelle pragmatiche. Vitruvio dice anche che i luoghi di culto relativi a Isis e Serapis andavano collocati nei pressi delle zone portuali, vista l'alta presenza di immigrati e stranieri in quelle aree (*Sull'architettura*, I, 7, 1). Nonostante ciò, anche in questo caso una tale regola, più sociologica che religiosa a dire il vero, è contraddetta dalla lunga contesa riguardo la possibile edificazione di un iseo sul Campidoglio e dell'Iseo Metellino sul versante sud del Colle Oppio (Haselberger, 2008, p. 150). Pertanto, ogni interpretazione della topografia sacra di Roma antica dev'essere lasciata a (irrecuperabili) mappe "mentali", abitudini religiose di donne e uomini, già a iniziare dalle loro case che potevano avere

o meno santuari domestici. In ogni caso, la collocazione delle tombe familiari ai margini della città costituirà un importante elemento di queste "mappe".

Il Campidoglio, che ancora oggi sopra e sotto la piazza concepita da Michelangelo nasconde un'incredibile complessità architetturale, funge da perfetta esemplificazione circa il nostro scetticismo riguardo al parlare di infrastrutture "organizzate", così come rappresenta un esempio di area densamente popolata da divinità. A partire dal periodo augusteo nell'*area Capitolina* si trovava non solo il tempio omonimo con le sue tre *cellae* distinte, ognuna destinata a una divinità della triade (cfr. PAR. 11.1): famoso era anche il tempio di Fides, di Ops, di Iuppiter Tonans, e l'altare di Fortuna Primigenia; probabilmente vi si trovavano anche un tempio di Iuppiter Feretrius e uno di Venus Victrix, così come altari e statue (Haselberger, 2008, pp. 53-4). Sull'altra cima del colle, al giorno d'oggi coronata da Santa Maria in Aracoeli, i templi di Iuno Moneta (con la zecca che si trovava sotto di esso), di Concordia (diverso da quello nei pressi del Foro), di Dea Caelestis ("evocata" da Cartagine) (cfr. CAP. 16) e, forse, addirittura di Isis dovevano essere visibili nello stesso periodo; il luogo per le osservazioni augurali detto *auguraculum* (cfr. Festus, pp. 466, 36-468, 3 L.) si aggiungeva a questi luoghi sacri.

11.3
Associazioni

Se una città e la sua religione vengono considerate non solo come una fabbrica architettonica, ma anche come una fabbrica sociale, per Roma, così come per molte altre città greco-romane, oltre alle famiglie e ai vicinati (Rüpke, 2016b), le associazioni (*collegia*) rivestivano un'importanza particolare; porzioni significative della popolazione, a volte finanche un quartiere, erano coinvolte in tali forme di associazionismo. I *collegia* erano organizzazioni private che potevano acquisire carattere legale (e allo stesso modo, a partire dal regno di Marco Aurelio, possedimenti propri) ed essere sottoposte a regolare "registrazione". La tipologia di tali collegi è quanto mai ampia: gli schiavi di proprietà di una grande casata (*familia*) potevano unirsi per dare luogo a un *collegium*; artigiani indipendenti formavano grandi organizzazioni in parte per ragioni conviviali, in parte per proteggere il loro status e i loro diritti. Vi

erano anche *collegia* fondati esplicitamente come associazioni religiose, anche se rimane impossibile distinguere tra le ragioni conviviali, le necessità oggettive e i motivi strettamente religiosi che dovevano essere alla base di tali fondazioni. Un insieme che andasse dai 15 ai 100-200 membri afferenti a un medesimo *collegium* era nella norma e quindi era raro che ci fossero a disposizione spazi atti a permettere ai membri di mangiare tutti insieme. Nonostante qualche eccezione, i membri di *collegia* professionali erano uomini (le donne delle quali si ha traccia spesso ricevevano il titolo onorifico di *mater*, "madre"), per quanto la componente femminile ricoprisse un ruolo importante in molte associazioni religiose, come nel culto di Isis. A partire dalle testimonianze epigrafiche risulta chiaro che i membri di associazioni professionali, ad esempio a Roma o a Ostia, nella maggior parte dei casi fossero benestanti, proprietari di attività commerciali e botteghe, ovvero persone in grado di finanziare le attività collegiali tramite quote associative, di gestire gli spesso sfarzosi edifici del circolo (*scholae*) e di fare costosi regali per decorarli così come per assicurarsi il funerale (cfr. ad esempio CIL, XIV, 2112 = ILS, 7212 = "L'Année Épigraphique", 1940, 62).

Talvolta, una famiglia allargata si poteva organizzare sotto forma di *collegium* dedicato al culto di un dio. Alla metà del II secolo quasi 400 membri di un circolo dionisiaco commissionano un'iscrizione per onorare la figlia del fondatore, Pompeia Agrippinilla (McLean, 1993; Rüpke, 2006). Questa iscrizione, proveniente da Torrenova nei pressi di Roma, prende la forma di una lista di membri e fornisce un gran numero di funzioni diverse per almeno 50 degli afferenti. Ovviamente c'è da immaginarsi una complessità almeno equivalente di pratiche e spazi rituali.

I *vici* erano un tipo particolare di organizzazione, simili a un'associazione, ed erano ancor più diffusi dei *collegia*. Alla fine del I secolo a.C., il culto locale dei Lares Compitales, celebrato in piccoli santuari posti ai crocevia (*compita*) di tutta Roma (Lott, 2004), era stato organizzato complessivamente in 265 *vici*. Quattro *magistri*, prevalentemente liberti, venivano eletti ogni anno dai residenti ed erano assistiti da quattro *ministri*, cioè servitori, solitamente schiavi. Simbolicamente, avevano uno status molto elevato ricevendo i littori e ottenendo il permesso di vestire la *toga praetexta* dei magistrati e dei sacerdoti in servizio. La loro importanza determinò un'accelerazione decisiva dell'abitudine di allestire altari marmorei frequentemente decorati con rilievi di atti sacrificali. Così, ogni anno, un insieme di circa 200 "sacer-

doti dei crocevia" entrava in servizio il 1° agosto (il mese di Augusto, l'imperatore che ne era considerato il padre fondatore). In questo caso è quantomeno visibile un'"infrastruttura" religiosa centralizzata in 14 "regioni" (cfr. TAV. 1).

Avendo sottolineato fin qui l'importanza delle associazioni, ora è necessario aggiungere una riserva. Probabilmente tutte queste associazioni non si riunivano molto frequentemente e l'epigrafia fornisce delle testimonianze inequivocabili. A partire dalla metà del II secolo d.C., le regole del *collegium* di Aesculapius e Hygia si rivelano latrici di indicazioni quanto mai chiare circa le pratiche abituali (Bendlin, 2011):

- il 4 gennaio: i regali di capodanno vanno distribuiti così come il 19 settembre;
- il 22 febbraio, il giorno della *Caristia* (festa della famiglia): va distribuito pane e vino alla *schola* vicino al tempio di Mars, in quantità pari a quelle del 4 novembre;
- il 14 marzo: nello stesso posto, va tenuta una cena, della cui organizzazione Ofilio Ermete, il presidente, ha promesso di occuparsi per ognuno dei presenti; in alternativa una distribuzione di denaro equivalente in quantità;
- il 22 marzo, il giorno delle Viole: nella *schola*, offerte in denaro, pane e vino ai presenti, nelle quantità sopra stabilite;
- l'11 maggio, il giorno delle Rose: nella *schola*, offerte in denaro, pane e vino ai presenti, nelle quantità sopra stabilite, a condizione, su accordo dell'intera assemblea, che le offerte in denaro, pane e vino spettanti a coloro che non sono presenti saranno messe in vendita e date a chi presenzia, salvo nei casi di chi si trova all'estero o di chi è indisposto per malattia (CIL, VI, 10234 = ILS, 7213 = "L'Année Épigraphique", 1937, 161).

L'intera organizzazione era stata finanziata e (ri)organizzata da una certa Salvia Marcellina, moglie di un liberto di nome Capito, in memoria di lui e del suo superiore, Flavio Apollonio, un *procurator Augusti* chiamato a sovraintendere alle pinacoteche imperiali. L'associazione aveva ricevuto una struttura coperta e chiusa come luogo d'incontro, insieme a dei fondi per organizzare banchetti. Affinché i banchetti rientrassero nei costi, il donatore aveva limitato a 60 il numero dei partecipanti. Le date più importanti erano legate al culto degli imperatori divinizzati, e ulteriori incontri venivano organizzati nei giorni dedicati alla commemorazione dei morti. Pratiche di questo tipo erano senz'altro una conseguenza delle leggi romane che regolavano le

associazioni, fissavano gli incontri ufficiali secondo una cadenza mensile e stabilivano un tetto massimo per i contributi mensili. All'inizio del III secolo d.C. Tertulliano stabilisce che le associazioni cristiane – delle chiese a tutti gli effetti, luoghi destinati allo svolgimento dei servizi domenicali e alla colletta delle elemosine – dovevano aderire a queste regole (*Apologetico*, 39, 5). Una pretesa del genere poteva certo essere una menzogna "apologetica", ma, visti gli spazi a disposizione e la necessità di guadagnarsi da vivere con il lavoro, non possiamo essere sicuri che incontri regolari di questo tipo, basati sulla settimana planetaria, costantemente in conflitto con la settimana "nundinale" romana di otto giorni (o con le pratiche greche legate alle decadi), potevano essere istituzionalizzati. Sappiamo che a Roma i compleanni e gli altri giorni commemorativi tendevano a essere raggruppati a ridosso delle calende e delle idi (Rüpke, 2004, p. 216).

Non abbiamo informazioni riguardo le date di questi incontri regolari per ogni gruppo religioso in quanto ve n'erano molte in aggiunta alle festività opzionali (compleanni e così via) durante l'arco dell'anno. Si potrebbe pensare che cadessero ogni mese in uno dei giorni di rilievo calendariale, e cioè, le calende, le none e le idi.

Come detto, l'idea che queste associazioni potessero avere un'influenza sullo stile di vita dei propri membri, in latino *disciplina*, si è sviluppata lentamente. Già in epoca classica, ma ancor di più durante l'ellenismo, una connessione di questo tipo era riconosciuta e accettata per gruppi qualificantisi come "scuole" filosofiche; regole di tal genere potevano includere la presenza regolare così come l'astinenza dal sesso e dal consumo di carne (Seneca, *Lettere a Lucilio*, 108, 17-22; Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VIII, 19). Dobbiamo supporre che l'esistenza di queste regole, anche se non implementate, presso gruppi sociali misti di ebrei e giudeo-cristiani, abbia prodotto una permanente discrepanza tra norme e comportamento vero e proprio, come è testimoniato dalle molte lamentele dei, diciamo così, nomoteti religiosi e intellettuali (cfr. per esempio quelli della metà del I secolo: Paolo, *1Cor* 7, 32-35; *Rm* 16, 17-20; Filone, *Sull'ebbrezza*, 20-26; *Sull'ambasceria a Gaio*, 3, 155-159; cfr. Harland, 2003, pp. 206-10). Dalla prospettiva fin qui sviluppata, possiamo ricavare un'importante conseguenza per il rapporto con il tessuto urbano. A Roma per un immigrato – e dobbiamo supporre che l'immigrazione fosse un'importante fonte di crescita, se non addirittura di stabilità, per la popolazione urbana – non era facile aderire a un'associazione, pren-

dere parte alle relative riunioni e condividerne i luoghi d'incontro: la struttura sociologica delle associazioni non permetteva di riconoscerle come "infrastrutture" per ragioni pratiche. Associazioni come quelle di Aesculapius e Hygia ammettevano nuovi membri, ma questi dovevano essere "raccomandati" da quelli già integrati e dovevano probabilmente contribuire al capitale sociale col quale sarebbero state finanziate le future cene e forse il funerale di ogni nuovo adepto. Un individuo doveva affermarsi da solo prima di potersi unire al tessuto sociale come esponente di una professione, di una famiglia, finanche di un gruppo etnico. Gli inviati di Paolo, come Lucio, l'altolocato fedele di Isis nelle *Metamorfosi* di Apuleio, dovevano munirsi di lettere di raccomandazione.

II.4
Collegi sacerdotali

L'esempio dei *magistri vici* ha aperto un'ulteriore prospettiva. Strutturalmente, così come terminologicamente, non correvano differenze rilevanti tra normali associazioni volontarie (*collegia*) e associazioni di sacerdoti (*collegia sacerdotum*). Le associazioni "private" spesso costruivano e supportavano templi pubblici, nonché occupavano un ruolo definito nei rituali pubblici (cfr. ad esempio *Storia Augusta*, *I due Gallieni*, 8, 6; *Aureliano*, 34, 4). I membri di un collegio come quello dei *dendrofori* sembrano avere ricoperto il ruolo di specialisti religiosi non solo in occasione della festa di primavera della Mater Magna, in particolare il 22 marzo; inoltre svolgevano anche il ruolo di vigili del fuoco. Tuttavia, le similitudini terminano quando prendiamo in considerazione le possibilità finanziarie. Gli incontri di prestigiosi collegi sacerdotali potevano aver luogo in spaziose ville della classe senatoria, occasioni nelle quali i pasti diventavano oggetto di competizione e non erano limitati dalle entrate garantite da una fondazione composta da gente comune e/o da schiavi. Come abbiamo già detto, per i sacerdozi i costi del culto in quanto tale erano garantiti da fondi pubblici. Infine, la dimensione numerica dei sacerdozi era normalmente meno ampia. Il numero comune, infatti, era la dozzina (più una manciata di membri onorari) con variazioni da una tipologia all'altra; c'è comunque da dire che anche i collegi più ampi non eccedevano il numero di 15-20 membri. Il più grande e composito collegio pontificale, il quale includeva

pontefici, pontefici minori, *flamines* e vergini vestali, comprendeva più di 30 persone. C'è comunque da considerare che in collegi di così alto rango molti "eletti" potessero essere assenti per la maggior parte del tempo, chiamati com'erano a svolgere servizio amministrativo o militare.

Questi sacerdozi avevano un importante ruolo nel funzionamento dell'insieme del segmento di culto detto "pubblico", cioè, pubblicamente finanziato, benché molti rituali pubblici venissero officiati da magistrati piuttosto che da sacerdoti. Rituali e riflessioni religiose permeavano l'azione politica, anche per il fatto che la partecipazione a un sacerdozio pubblico spesso accompagnava il *cursus honorum*; d'altro canto le nuove festività imperiali, come i giochi della vittoria di Augusto, frequentemente coinvolgevano molti sacerdoti in funzione soprattutto, a quanto sembrerebbe, di rappresentanza. Per questi motivi tali cerimonie finivano col diventare importanti elementi di quella trama di attività che possiamo chiamare "religione pubblica" (Scheid, 2013). Allo stesso tempo però, come per le altre associazioni, non bisogna considerare i sacerdoti come elemento delle "infrastrutture religiose", personale di servizio facilmente disponibile per tutti. Innanzitutto era difficile entrare in contatto con alcuni di loro. L'esempio classico è quello offerto dalle vestali. Tutti sapevano, ovviamente, che esse risiedevano in un palazzo adiacente alle *aedes Vestae*, detto *atrium Vestae*, compresa la *domus publica* del *rex sacrorum* concessagli da Augusto nel 12 a.C., una volta che la residenza del pontefice massimo era stata trasferita sul Palatino (Dione Cassio, *Storia romana*, LIV, 27, 3; cfr. Haselberger, 2008, p. 115). Mentre le vestali erano raramente interpellate a livello pubblico (a meno che non si fosse deciso di lasciare in affidamento "politico" a loro il proprio testamento), il *pontifex maximus* Tito Coruncanio arrivò addirittura a fare affiggere un cartello recante la scritta "aperto per consultazioni" («consulere licet») durante la prima metà del III secolo a.C.; questo a testimonianza dei servizi giuridici offerti dai pontefici. Essi, infatti, pur non essendo depositari di un monopolio di competenze come gli avvocati, potevano senz'altro rispondere a domande riguardo lo status dei luoghi di inumazione e la futura permanenza delle tombe. Certamente ci si poteva aspettare una certa richiesta relativa a casi di tal genere, anche se non abbiamo indicazioni su quanto spesso la minaccia di sanzioni pontificali su lapidi lontane da Roma portasse realmente a processi presso il collegio romano. In ogni caso, se vogliamo parlare di sacerdoti che facevano parte in maniera

permanente di un'infrastruttura religiosa, i pontefici costituiscono un esempio paradigmatico.

Lo stesso si può dire per i sacerdozi che includevano gli specialisti nel campo della divinazione, ovverosia gli àuguri, il cui servizio era spesso richiesto dai magistrati come supporto prima di dare luogo a importanti procedimenti politici o militari. Sembra che gli altri siano stati molto più difficili da contattare: se non abbiamo conoscenza di una sede permanente degli àuguri, la stessa cosa si verifica, in misura ancora maggiore, per molti altri sacerdozi pubblici; perfino la splendida struttura del boschetto della Dea Dia, usata per l'antico culto dei Fratelli Arvali e che arrivava a includere un ambiente lustrale nel III secolo d.C. (Broise, Scheid, 1987; Scheid, 1990), non ospitava un ufficio fisso – e a tutti gli effetti non ce ne sarebbe stato alcun bisogno. Nonostante ciò, quei servizi professionali che erano di utilità generale – cerco di evitare il termine "pubblico" – erano comunque rintracciabili. Gli aruspici, divinatori etruschi i cui esponenti più importanti ricevettero uno status ufficiale permanente durante il primo Impero, così come gli astrologi, si potevano trovare nei dintorni del Circo Massimo (Cicerone, *La divinazione*, II, 9).

A questo punto, una breve rassegna dei principali sacerdozi datata al periodo augusteo è d'obbligo (Rüpke, 2008; per i dettagli Richardson, Santangelo, 2011).

Iniziamo dal *collegium pontificale*. La posizione di *rex* e *regina sacrorum*, "re" e "regina dei sacrifici", era ricoperta a vita, come la maggior parte dei sacerdozi a Roma (tranne quando specificato). In epoca repubblicana l'accesso a tale collegio rimase appannaggio del patriziato. L'importanza del ruolo di un collegio di tal genere, vincolato com'era ad alcuni rituali di *routine* scanditi calendarialmente, sembra essere declinata nel periodo imperiale. Il *pontifex maximus* svolgeva la funzione di "presidente" permanente del collegio pontificale che annoverò 16 membri a partire dalla riforma di Cesare. Nel periodo imperiale, tale collegio venne ulteriormente ampliato con dei *supernumerarii* provenienti dalla famiglia imperiale e l'imperatore assunse il ruolo di *pontifex maximus*. Come nelle altre associazioni, la base dell'affiliazione era costituita da un processo di cooptazione che includeva la nomina da parte dei membri dell'associazione stessa, l'elezione popolare o la cooptazione vera e propria all'interno dell'associazione stessa. Gli *scribae pontificum*, inizialmente semplici aiutanti dei *pontifices*, a cavallo tra II e III secolo a.C. si trasformarono in un gruppo di sacerdoti chiamati

pontifices minores, i quali, in epoca imperiale, sarebbero stati scelti tra le fila del ceto equestre. Sotto la speciale supervisione del *pontifex maximus*, 6 vergini vestali prestavano servizio nel complesso della *Aedes Vestae* nel Foro, ognuna per almeno 30 anni. La *virgo Vestalis maxima* che serviva da più tempo aveva un'autorità particolare. Le vestali potevano essere "reclutate" a partire dall'età di sei anni. Con l'espressione *flamen*, il latino caratterizza i sacerdoti dediti al culto di una singola divinità (ma senza nessuna pretesa di monopolizzare il culto a questa riservato). Il *flamen Dialis*, il *flamen Martialis* e il *flamen Quirinalis*, rispettivamente sacerdoti individuali di Iuppiter, Mars e Quirinus, tutti godevano del maggior prestigio all'interno del collegio pontificale (*flamines maiores*). Queste posizioni erano affidate ai patrizi ed erano soggette a severe restrizioni. Come i succitati sacerdoti, i *flamines minores*, 12 sacerdoti di varie divinità, dei quali non abbiamo una lista esaustiva, appartenevano al collegio pontificale.

Passiamo ora in rassegna gli altri collegi maggiori.

Per ciò che riguarda il prestigio, gli àuguri formavano un collegio di enorme rilevanza, secondo solo a quello dei pontefici. Come per questi ultimi, a seguito della *lex Ogulnia* promulgata nel 300 a.C., almeno la metà delle posizioni venne affidata a plebei. I compiti dell'*augur*, detto *maximus* in forza della maggiore anzianità in relazione ai membri del collegio, rimangono ancora difficili da definire; la funzione non subì l'istituzionalizzazione che toccò al pontificato supremo.

I *quindecimviri sacris faciundis* (così chiamati da Silla in poi) erano un collegio composto da 15 elementi il cui incarico era quello di consultare i *Libri sibillini*; essi mostravano tutte le caratteristiche tipiche di un sacerdozio nella tarda Repubblica e il collegio era capeggiato da vari magistrati.

I *septemviri epulones* furono fondati nel 196 a.C., probabilmente per assolvere a quello che fino ad allora era stato un compito dei pontefici, e cioè l'organizzazione del pasto in onore di Iuppiter o della triade capitolina in occasione dei *ludi Romani* e dei *ludi plebei*; è possibile che il loro numero crebbe da 7 a 10 dopo la riforma di Cesare.

Analogo prestigio venne riconosciuto ai Fratelli Arvali (*Fratres Arvales*), appena attestati durante la Repubblica, ma riorganizzati sotto Augusto nel 29 a.C. I loro monumentali registri, iscritti su pietra presso il santuario della Dea Dia collocato pochi chilometri fuori città, ci offrono uno straordinario quadro della *routine* giornaliera di questo specifico sacerdozio che combinava caratteristiche arcaiche

con la venerazione della famiglia regnante e l'intercessione per conto di questa.

I due gruppi di sacerdoti Salii, i *Salii Palatini* e i *Salii Collini*, ognuno di 12 membri, potrebbero essere anch'essi un risultato della riforma di Augusto. Questi comprendevano esponenti molto giovani (durante il periodo imperiale di circa 20 anni d'età) i cui genitori dovevano essere ancora in vita; terminavano il loro servizio a seguito della nomina al consolato o a particolari sacerdozi.

Da Augusto in poi, altri tre sacerdozi guadagnarono prestigio: i *fetiales*, originariamente incaricati di negoziare le riparazioni e di dichiarare guerra, divennero una specie di carica di basso livello occupata da plebei; i *Sodales Titii*, che probabilmente per i plebei finirono per significare una carica analoga a quella appena ricordata, rimangono un rebus per quanto riguarda lo svolgimento dei compiti rituali a essi attribuiti; i *Luperci* che furono (probabilmente) ridotti a un solo collegio da Augusto, continuavano a essere coinvolti nel rituale delle Lupercali a febbraio e durante il periodo imperiale godettero di sempre maggiore prestigio.

Bisogna ricordare, ora, anche le innovazioni imperiali dal momento che, in seguito alla deificazione di Cesare e Augusto, comparvero nuove tipologie di sacerdozio. Il *flamen* (o al femminile *flaminica*) di un imperatore o imperatrice deificato serviva presso il culto di una nuova divinità e finì con l'essere integrato nel più ampio collegio pontificale. Dopo la morte di Augusto, venne fondato il collegio dei *sodales Augustales*, pensato per celebrare riti propri di un culto dinastico, come ben dimostrato dallo specifico centro cultuale e d'incontro a Bovillae. Essi continuarono a operare sotto il nome di *sodales Augustales Claudiales* e videro la creazione di un nuovo collegio solamente all'instaurarsi della dinastia Flavia (*sodales Flaviales Titiales*, e in seguito *sodales Hadrianales* e *sodales Antoniniani*).

Numerosi altri culti avevano sacerdozi la cui struttura, talvolta, poteva essere molto elaborata. Per quanto riguarda i cristiani occorre menzionare un clero complesso che conobbe varie evoluzioni durante il II secolo. Dalla fine di questo secolo in poi, i maggior gruppi di cristiani risultano essere guidati ognuno dal proprio *episcopus* (vescovo), circondato – nel caso delle chiese maggiori – da 7 *diaconi* e *presbyteroi* (e un'occasionale *presbytera*). I *leones* e i *patres* mitriaci erano i più importanti funzionari dei gruppi e degli spazi mitriaci, e gli arconti giudei guidavano le sinagoghe. Va inoltre ricordato che le cariche cultuali e amministrative funzionavano in parallelo.

11.5
Conclusioni

Nelle sue varie forme la religione ha contribuito a dare forma al tessuto cittadino sia a macrolivello sia nella microtopografia propria di quartieri, incroci e case. Nonostante ciò, la visibilità della religione era data maggiormente dalle attività religiose vere e proprie piuttosto che dalle "infrastrutture" (Rüpke, 2016a). I templi attiravano vari tipi di osservatori in occasione delle cerimonie sacrificali, le processioni riempivano le strade, i *ludi* facevano riempire circhi e (anfi)teatri. Fin dai primordi, la monumentalizzazione dei luoghi religiosi accompagnò la crescita della città secondo un lento processo. Ci volle molto tempo prima che le strutture in legno dei teatri, innalzati per occasioni specifiche e poi smantellati, fossero rimpiazzate da quelle di pietra, già conosciute al di fuori di Roma dal I secolo a.C. Le elargizioni imperiali aggiunsero ulteriori circhi, teatri fino all'apoteosi rappresentata dal celeberrimo Anfiteatro Flavio. Nonostante ciò, sviluppi maggiori erano difficilmente visibili: piccoli gruppi si assembravano in luoghi poco appariscenti, sotterranei, come le sale d'assemblea del culto mitriaco, o addirittura temporanei e improvvisati, come nel caso di alcuni gruppi cristiani prima del IV secolo d.C.

12

Ostia: un microcosmo religioso

di *Françoise Van Haeperen*

Ostia, il porto di Roma, rappresenta un terreno privilegiato per studiare la vita religiosa di una città antica, grazie alla grande quantità di strutture archeologiche e di iscrizioni che ha fornito (Bakker, 1994; Rieger, 2004; Steuernagel, 2004). Già porto militare in epoca repubblicana, riveste rapidamente un ruolo fondamentale nell'approvvigionamento della capitale. Fondamentale al punto che deve essere ampliato tramite la creazione, a nord del Tevere, di un nuovo porto, appunto Porto, fondato da Claudio e ingrandito da Traiano. Una popolazione eterogenea affolla questa città cosmopolita, dove le persone si raggruppano fra l'altro sulla base della comunanza d'interessi, della prossimità topografica, delle attività professionali, dell'origine geografica (Meiggs, 1973; Pavolini, 2006).

12.1
Divinità ancestrali e divinità straniere nei santuari pubblici di Ostia

Tra la fine del II e l'inizio del III secolo, Marco Giulio Crisoforo e i suoi tre figli offrono due dediche nel santuario pubblico di Serapis di Ostia (RICIS, 503/1129 e 1130; tavv. XCV-XCVI): vi associano il dio titolare del tempio a Hercules, da un lato, e ai Castores, dall'altro. Questo piccolo tempio, al quale si accede da una delle vie principali della città (cfr. TAV. 5, 1), era stato finanziato da un benefattore, un tal Caltilio (probabilmente un discendente di liberti) e consacrato, come dimostra il calendario ufficiale della città, il 24 gennaio 127. La data scelta non è priva di significato poiché corrisponde al giorno del compleanno di Adriano, l'imperatore devoto agli dèi egizi che aveva contribuito all'abbellimento della città portuale.

L'offerta di dediche a divinità distinte da quella alla quale è stato dedicato il santuario non sorprende in una dimensione religiosa poli-

teista; tuttavia, resta da far luce circa la scelta di Giulio Crisoforo. Ben prima di Serapis, Hercules e i Castores fanno parte del pantheon ufficiale della città; i loro rispettivi santuari sono equidistanti dal serapeo: il primo edificato all'incrocio dei due grandi assi della città (cfr. TAV. 5, 3), l'altro posto su di una terrazza artificiale che domina il fiume e il mare (cfr. TAV. 5, 2). Una tale ubicazione è senz'altro significativa. I Castores, infatti, sono venerati a Ostia in quanto protettori della navigazione; basti pensare come alla metà del IV secolo un prefetto non esiterà a offrire un sacrificio ai gemelli divini affinché i venti si calmino e le navi cariche di derrate destinate a Roma possano entrare in porto e rassicurare così la plebe che temeva una carestia (Ammiano Marcellino, *Storie*, XIX, 10, 4). Hercules, formidabile protettore contro ogni pericolo, è venerato da diverso tempo a Ostia dai generali romani al momento di salpare o approdare con il loro esercito; il dio offre anche la sua protezione ai mercanti presenti in gran numero nel porto. In questo modo, i Castores ed Hercules svolgono delle funzioni analoghe e complementari a quelle di Serapis, divinità recentemente integrata all'interno del pantheon della città, la quale, dopo l'ampliamento di Porto per opera di Traiano a nord del Tevere, assiste allo sbarco di navi cariche di grano proveniente dall'Egitto. Un'altra divinità egizia, Isis, è parimenti venerata in pubblico a Ostia (CIL, XIV, 429 e 437), cosa non particolarmente sorprendente poiché la dea, dai numerosi poteri, svolge soprattutto il ruolo di protettrice della navigazione così come dell'approvvigionamento di cereali provenienti dalla sua patria, cioè l'Egitto. Si noterà tuttavia che il tempio di quest'ultima, benché attestato dalle testimonianze epigrafiche, ad oggi non sia stato ritrovato; si è ipotizzato che esso fosse situato in vicinanza del Tevere, a nord-ovest del Campidoglio (cfr. TAV. 5, 4), alla luce del rinvenimento *in loco* di iscrizioni e suppellettili isiache.

Grazie alle sue dediche, Giulio Crisoforo ha probabilmente voluto esprimere la propria devozione non solo nei confronti di una divinità alessandrina (devozione che si rivela anche dalla scelta del *cognomen* "Serapio" per uno dei suoi figli) ma anche nei riguardi di altre divinità pubbliche della città e in un certo senso "vicine" a Serapis. Come il nostro personaggio, anche i devoti delle divinità d'origine egizia si esprimono a Ostia principalmente in latino e si rivelano quali liberti o discendenti di liberti (Belayche, 2007).

Sulla base di queste prime considerazioni, sembra quindi che divinità ancestrali, venerate da tempo immemore nella città, e divinità

straniere, accolte più recentemente, convivano nel porto di Roma, così come in uno stesso santuario (Van Haeperen, 2011b). Un caso del genere si ripropone nell'area sacra di via della Foce, la più antica della città (cfr. TAV. 5, 3). Essa ospita tre templi: il più antico, quello dell'altare rotondo, risale alla fine del III secolo a.C.; gli altri due sono stati edificati verso la fine del II o inizio del I secolo (Zevi, 2012). Di quest'ultimi il più grande è dedicato ad Hercules Invictus; l'altro, tetrastilo, è consacrato a Aesculapius, il dio guaritore che coadiuva in un certo senso l'invincibile Hercules, protettore contro i mali di ogni tipo, a volte definito *salutaris*, garante dell'integrità fisica e morale. La divinità tutelare del tempio più antico non è stata identificata e potrebbe corrispondere proprio a Hercules, dal momento che sotto questo tempio sono stati effettivamente ritrovati degli oggetti che si ricollegano al dio; inoltre non bisogna dimenticare come in un regime politeista non sia raro invocare all'interno dello stesso santuario un medesimo dio evidenziandone gli epiteti diversi che ne precisano gli specifici domini di influenza.

Verso la seconda metà del II secolo d.C., a ovest del tempio tetrastilo (cfr. TAV. 5, 3), l'area ospita un locale identificato come una cappella che sembrerebbe essere stata frequentata dai fedeli di Iuppiter Dolichenus. Qui è stata ritrovata una delle cosiddette iscrizioni alfabetiche tipiche di questo culto probabilmente utilizzate con finalità divinatorie (Sanzi, 2013, pp. 277-98), nonché una dedica al dio da Doliche da parte di Lucio Plinio Nigrino, *quinquennalis* (ovverosia un magistrato della città investito di poteri censorii, oppure, con maggiore probabilità, il presidente di un'associazione di devoti) (CCID, rispettivamente 442 e 443). Come Hercules, la divinità di Commagene è caratterizzata per un ampio spettro d'azione legato alla sovranità: onnipotente ed eterno, si presenta come un garante delle leggi del *kosmos*, come *conservator totius mundi* e, consequenzialmente, come protettore tanto dell'*Vrbs-orbis* e dei suoi imperatori quanto dei singoli uomini (cfr. CAPP. 5, 7, 13 e 18). La prossimità funzionale tra l'eroe greco-romano e Iuppiter Dolichenus ha consentito a questi *cultores* di stabilirsi in un luogo condiviso, con l'autorizzazione, o perlomeno la tolleranza, delle autorità della colonia (Van Haeperen, 2011b). Il dio da Doliche è venerato allo stesso modo a Porto, questa volta da soldati, in particolar modo marinai, che compivano così i voti da loro formulati (non bisogna dimenticare il fatto che questo dio fosse molto popolare tra i soldati vista la sua vasta sfera d'azione ruotante attorno alla sovranità).

Un altro complesso cultuale d'epoca repubblicana ospita al suo interno una divinità reputata d'origine straniera. Si tratta dell'area sacra dei Quattro tempietti, identici fra loro, edificati sullo stesso podio posizionato su una vasta piazza racchiusa da una cinta muraria e collocata a nord-est del *decumanus maximus* (cfr. TAV. 5, 5). Sulla base di un'iscrizione facente riferimento alla costruzione di quattro templi da parte di Publio Lucilio Gamala, un potente magistrato di Ostia attivo tra il 75 e il 35 a.C., le divinità che vi erano venerate sono state identificate come Venus, Fortuna, Ceres e Spes. Quest'area sacra è ubicata nella zona pubblica delimitata alla fine del II secolo da Caninio, pretore di Roma, tra il *decumanus* e il Tevere, e sembrerebbe che Gamala abbia ottenuto l'assenso delle autorità romane competenti per costruire questi templi in una zona rimasta inedificata durante la Repubblica (forse) per favorire lo scarico degli alimenti destinati a Roma. Le divinità femminili alle quali questi templi sono dedicati sono tutte dee della buona sorte e della speranza, e possono essere collegate alla navigazione, all'approvvigionamento e al commercio (Zevi, 2012).

Una porzione dello spazio di questo santuario sembra esser stata concessa a un'altra divinità, questa volta di origine persiana, Mithra, verso la fine del II o inizio del III secolo. Un mitreo, quello delle Sette Sfere, viene collocato nell'asse del corridoio che divide il secondo e il terzo piccolo tempio, ed è da qui che si accedeva al santuario del dio tauroctono. Nonostante sia indubbiamente situato nell'asse del corridoio centrale separante i Quattro tempietti, questo mitreo viene generalmente considerato come associato alla *Domus di Apuleio*. Tuttavia, uno studio recente ha dimostrato come le vie di accesso che permettono attualmente di accedere alla *domus* dal mitreo in realtà siano state create con lavori moderni di ristrutturazione volti a facilitare questo percorso. In altre parole, durante l'Impero era principalmente – se non esclusivamente – tramite il corridoio centrale dei templi che si poteva raggiungere il mitreo. Una comunità mitriaca, forse parzialmente composta dai devoti che frequentavano l'area dei Quattro tempietti, si sarebbe quindi stabilita in questo spazio cultuale ancestrale (Van Haeperen, 2011b). Un simile esempio dimostra nuovamente come una divinità considerata straniera e i suoi fedeli potevano convivere, all'intero di uno stesso spazio, con divinità pubbliche appunto ancestrali.

L'integrazione di divinità straniere nelle aree sacre pubbliche di epoca repubblicana di Ostia non significa necessariamente che esse siano state accolte ufficialmente nel pantheon cittadino. Tale coabitazio-

ne si è potuta realizzare grazie alla tolleranza tacita delle autorità della colonia oppure a seguito di una decisione ufficiale che ha concesso ai devoti delle divinità l'autorizzazione a realizzare *in loco* uno spazio di culto collettivo e/o di depositarvi delle dediche. Nel caso del Mitreo delle Sette sfere, così come forse anche del luogo di riunione dei *cultores* di Iuppiter Dolichenus, lo spazio concesso a queste divinità non sembra appartenere alla zona consacrata e inalienabile del santuario bensì allo spazio pubblico e disponibile per usi profani. In ogni caso, sembra che i fedeli, riuniti eventualmente in una comunità devozionale, godessero di un discreto riconoscimento e il culto di queste divinità straniere si distinguesse per visibilità e/o capacità attrattiva alla luce del concesso alloggiamento all'interno di spazi cultuali antichi che erano sempre frequentati durante il periodo imperiale.

Anche se, nella maggior parte dei casi, i santuari pubblici di Ostia dipendono dai *sacra patria* (culti ancestrali) o dal "culto imperiale", tre di questi però fanno parte della categoria dei *sacra peregrina* (culti stranieri): si tratta dei santuari di Serapis e di Isis, e del *Campus* della Mater Magna (cfr. TAV. 5, 6).

La dea di Pessinunte, introdotta ufficialmente a Roma dalla città di origine sotto forma di betilo aniconico nel 204 a.C., praticamente alla vigilia della fine della Seconda guerra punica, prima di entrare in città approda, incagliandosi, a Ostia dove si compie il cosiddetto miracolo di Claudia Quinta: la giovane matrona o vestale, sospettata di non essere casta, chiamata a testimone la dea sull'illibatezza proclamata, legata la propria cintura alla nave che trasporta la statua della Mater Magna, riesce a disincagliarla e a farla avanzare. Nonostante ciò, il *Campus* della dea, situato a sud della città, in un'ampia area triangolare, non viene edificato prima dell'epoca claudiana (Rieger, 2004). Sotto il regno di Adriano viene costruito (o ricostruito) il tempio della dea di Pessinunte. Questo vasto *Campus* accoglie parimenti diverse cappelle e sedi di collegi legati al culto; tra questi il santuario di Attis, invisibile dall'esterno e probabile luogo destinato alla celebrazione dei misteri del culto, e il piccolo tempio di Bellona la cui costruzione, autorizzata dai decurioni, venne finanziata da littori e schiavi pubblici. In base ai materiali di costruzione, tale ipotesi può essere estesa agli altri luoghi di culto del *Campus* che sarebbero stati finanziati da una delle associazioni coinvolte nelle processioni, i dendrofori o i cannofori, per quanto non si possa escludere l'intervento di un unico benefattore quale un magistrato cittadino. A volte la collocazione decentrata del *Campus*

della Mater Magna è stata giustificata con l'origine straniera del culto o con la volontà di confinarne la dimensione esotica. Si tratta senz'altro di una possibilità, ma altri templi dedicati a divinità tradizionali (o non identificate) si situano ai margini della città. Inoltre, in alcuni casi, a Roma in particolare, la dea è integrata nel *pomerium*, cioè nel confine sacro che delimitava l'*Vrbs*. Ci si può quindi chiedere se gli abitanti di Ostia o di Roma percepivano ancora la Mater Magna come una dea "straniera" oltre due secoli dopo la sua introduzione nel pantheon romano. Forse questa collocazione periferica va collegata al nome stesso del santuario, testimoniato da varie iscrizioni: si tratta di un *Campus*, una denominazione che ci fornisce un'importante indicazione. In questo caso, infatti, tale termine viene usato in un contesto urbano (e non agricolo) e tale constatazione fa sì che esso possa essere interpretato in forza del suo significato militare: la Mater Magna, il cui capo sovente è circondato da una corona turrita, è avvertita come protettrice della città (Van Haeperen, 2011b). La collocazione periferica potrebbe essere legata anche alla necessità di usufruire di uno spazio sufficiente per un culto i cui elementi frigi sono integrati nel calendario solo dopo l'imperatore Claudio: le processioni e le feste di Marzo venivano celebrate a Ostia da sacerdoti e collegi di cannofori e dendrofori che avevano i loro seggi nel *Campus* della dea. L'epitaffio di uno dei sacerdoti metroaci, Giulio Charelampis, testimonia che questi ha diretto ben 18 volte la processione dell'*arbor intrat*, cerimonia che prevedeva che un pino fosse osteso dai dendrofori in occasione della commemorazione della morte di Attis avvenuta, appunto, ai piedi di un pino (CIL, XIV, 4627).

La Mater Magna viene parimenti venerata sull'altra sponda del Tevere e a Porto. Se il *Campus* non sembra anteriore alla metà del I secolo d.C., è possibile che il suo luogo di culto sulla riva destra del Tevere sia anteriore: potrebbe essere stato edificato nelle vicinanze del posto dove si verificò il miracolo di Claudia Quinta (cfr. CAP. 6). Questo triplo ancoraggio nella città appare come un fatto notevole e senza paragoni in una realtà urbana romana. Tale constatazione potrebbe spiegarsi in base al fatto che la dea sia arrivata a Roma transitando per Ostia, dove fu accolta in pompa magna dall'ordine equestre, il Senato, il popolo, le matrone e le vestali.

Nel *Campus* si celebra inoltre anche il taurobolio, immolazione di un toro i cui testicoli vengono trattati in maniera particolare prima di essere sepolti (cfr. CAP. 21). Questo rito viene spesso celebrato a seguito di un'ingiunzione della dea, *pro salute* (per l'integrità fisica e morale in

vita e non per la salute nell'aldilà), ed è svolto a titolo privato quanto a titolo pubblico. Così, alcuni taurobolii di Ostia sono ricordati secondo formule senz'altro ufficiali che non mancano di evocare la preghiera recitata dal sacerdote al momento del *navigium Isidis*, trasmessaci da Apuleio: «Principi magno senatuique et equiti totoque Romano populo, nauticis navibusque quae sub imperio mundi nostratis reguntur» (*Metamorfosi*, XI, 17, 3: "Per l'imperatore e il Senato, per i cavalieri e tutto il popolo romano, per i marinai e le navi e per tutto ciò che dipende dal dominio romano"). Questo sacrificio viene messo in atto per la salute dell'imperatore, del Senato, dei quindecemviri, dell'ordine equestre, dell'esercito, del popolo romano, dei navigatori, dei decurioni della colonia, dei cannofori, dei dendrofori e dei tauroboliati, ovvero dei devoti che hanno compiuto un taurobolio (CIL, XIV, 4301 e 4303). La dea è quindi invocata per assicurare la salute non solo dei suoi devoti, che facciano parte o meno di uno dei suoi collegi, ma anche del senato locale, dei navigatori, e dei principali organi dello Stato romano, senza dimenticare colui che attraverso una gestione oculata assicura la stabilità dell'Impero, e cioè, l'imperatore (la presenza, in questo testo, del collegio sacerdotale romano dei quindecemviri è dovuta al fatto che tale collegio era responsabile del culto della Mater Magna). Questo tipo di formulario per un taurobolio è attestato solo a Ostia e si spiega probabilmente in base ai legami particolari che uniscono Roma al suo porto: le funzioni militari e di approvvigionamento di Ostia sembrano essere qui evocate tramite la menzione dell'esercito e dei navigatori dei quali si tratta di garantire la *salus*, l'integrità fisica e morale, che rispecchia quella per cui e con cui lavorano, a Roma e a Ostia.

I culti di Serapis, di Isis e della Mater Magna, considerati *peregrina*, appartengono ai *sacra publica* di Ostia. Tuttavia, fra questi culti e i *sacra publica* ancestrali, per quanto entrambi risultino inseriti all'interno della città, si percepiscono delle differenze. Così, salvo rare eccezioni nel III secolo, i sacerdoti delle divinità egizie e della Mater Magna non vengono reclutati nell'*élite* della popolazione locale (a differenza dei pontefici di Vulcanus, dei flamini o del sacerdote del Genius della colonia); questi sacerdoti sembrano provenire per la maggior parte da sfere sociali legate alle associazioni di plebei e di liberti. Tuttavia, come indica il loro titolo, i sacerdoti e le sacerdotesse della Mater Magna o di Isis sono comunque sacerdoti pubblici della città, per quanto si distinguano dai sacerdoti tradizionali della colonia in forza di un abbigliamento e di un comportamento esotico. Dall'altro lato, i luoghi di

culto di questi dèi "stranieri" sono finanziati da benefattori locali o da collegi. A tal proposito è possibile osservare una loro minore qualità edilizia e decorativa dal momento che per la loro edificazione e/o i loro abbellimenti si è fatto ricorso a materiali meno pregiati rispetto alla maggior parte dei templi pubblici; inoltre, le loro caratteristiche edilizie li avvicinano ulteriormente ai templi collegiali. Come questi ultimi, i santuari di Serapis e della Mater Magna presentano un'architettura chiaramente romana ma la loro decorazione si distingue per dei tratti esotici che richiamano l'*externa origo* delle divinità ivi venerate. Occorre tuttavia sottolineare come in nessun luogo delle loro terre d'origine si trovino templi simili: questi luoghi di culto, infatti, non sono più egizi o frigi dei sacerdoti che li amministrano, piuttosto ci troviamo di fronte a una diversità costruita, a un'alterità presentata secondo dei tratti "orientalizzanti".

12.2
Divinità ancestrali e divinità straniere nei luoghi di culto delle associazioni

Gli dèi percepiti come stranieri non sono solo presenti nei santuari pubblici della città, sia come divinità principali (Mater Magna, Isis e Serapis), sia come "ospiti" in un'area sacra pubblica (Iuppiter Dolichenus, Mithra). In effetti, essi sono presenti ovunque nelle città antiche, nelle case, nei quartieri, nelle associazioni (Bakker, 1994; Steuernagel, 2004; Van Haeperen, 2011b). Queste ultime sono relativamente numerose e ben documentate a Ostia e a Porto. Si trattava di collegi ufficialmente riconosciuti, con una buona reputazione, o di associazioni, più o meno informali, raggruppanti lavoratori impiegati in uno stesso luogo (bottega o magazzino per esempio) o ancora abitanti della stessa *insula*. In un certo numero di casi, l'epigrafia rivela quale fosse il dio (o l'imperatore) tutelare del luogo di culto dell'associazione, e questo poteva coincidere con la divinità patrona del gruppo.

I collegi caratterizzati da una grande visibilità (ad esempio quelli possedenti un tempio che si affaccia su uno degli assi principali della città) di rado scelgono un dio straniero come patrono. Privilegiano in massa il *numen* imperiale o, più raramente, un dio della città: anche i dendrofori e i cannofori, per quanto intimamente legati al culto della Mater Magna, scelgono il *numen* imperiale come dedicatario della loro

schola (CIL, XIV, 45). Solo i calafatori (*stuppatores*) fanno eccezione, trasformando in mitreo il loro tempio collegiale la cui costruzione, un tempo, era stata interrotta (cfr. TAV. 5, *a*).

In quanto alle associazioni di fatto, tollerate finché non nocive nei confronti dell'ordine pubblico, si riuniscono anch'esse intorno a un culto comune e raggruppano persone che lavorano nello stesso luogo (botteghe, magazzini, commerci...), lo stesso possono fare gli abitanti di una medesima *insula*. Questi luoghi di culto di comunità professionali o di vicini di casa non sono generalmente visibili dall'esterno. Non vengono concepiti all'interno del piano di costruzione originale dell'edificio nel quale si insediano e sembrano quindi essere stati organizzati in un secondo momento da una comunità formatasi progressivamente. Ciò suppone l'autorizzazione o almeno la tolleranza del proprietario dei luoghi (Steuernagel, 2004; Van Haeperen, 2011b). Ad esempio, la *crypta* di un *palatium* è stata concessa da un liberto di Commodo a un sacerdote di Mithra affinché quest'ultimo potesse collocarvi una cappella per il dio tauroctono (CIL, XIV, 66).

La maggior parte di tali spazi cultuali comunitari sono identificabili come *mithraea*, impiantati tanto negli *horrea* (Mitreo delle Sette porte, cfr. TAV. 5, *b*; cosiddetto "Sabazeo", cfr. TAV. 5, *c*; Van Haeperen, 2010) quanto in spazi commerciali (Mitreo dei Serpenti, cfr. TAV. 5, *d*), in botteghe artigiane (Mitreo delle Pareti dipinte, cfr. TAV. 5, *e*), in edifici termali (Mitreo delle Terme di Mithra, cfr. TAV. 5, *f*) o in *insulae* (Mitreo della Casa di Diana, cfr. TAV. 5, *g*). Questi sono facilmente riconoscibili dalle panche che ornano i lati lunghi della stanza nella quale si impiantano e dalla loro decorazione (in particolare un rilievo ritraente il dio che uccide il toro o pavimenti musivi rappresentanti ad esempio i gradi dell'iniziazione – Mitreo di Felicissimo, cfr. TAV. 5, *h* – o le "porte" che facevano riferimento alle sette sfere planetarie attraverso cui transitavano le anime degli iniziati – Mitreo delle Sette porte, cfr. TAV. 5, *b*). Mithra, che gode dunque di una certa popolarità tra i devoti delle comunità lavorative o di vicinato, non è però l'unica divinità a essere onorata da queste comunità; oltre a lui, infatti, vengono venerati Silvanus (in un panificio, cfr. TAV. 5, *j*), Sol, probabilmente (in un magazzino, cfr. TAV. cfr. 5, *j*), Serapis (in un'ampia *insula*, cfr. TAV. 5, *k*), o ancora i Lares o le *imagines* degli imperatori (in ambienti rurali; CIL, XIV, 4570).

Va inoltre sottolineato il fatto che la divinità tutelare o principale di un luogo di culto legato a un'associazione viene sovente venerata accanto ad altre divinità che ampliano o completano la sua azione. In

questo modo, divinità considerate "straniere" possono essere ospitate presso cappelle dedicate a divinità tradizionali e viceversa. Si noti anche come i collegi che godono di notevole visibilità sembrino difficilmente inclini ad appellarsi a divinità straniere, eccezion fatta per i dendrofori e i cannofori, la cui ragion d'essere è legata al culto della Mater Magna, e per gli *hastiferi* di Bellona, la cui *schola* si trova di fronte al tempio di questa dea situato all'interno del *Campus* della Mater Magna.

Se la cappella del grande panificio (Caseggiato dei molini) è consacrata a Silvanus (cfr. TAV. 5, *j*), altre divinità sono parimenti presenti al suo interno; tra queste, in un affresco sulla parete orientale, si distinguono un personaggio recante uno scettro o una lancia, identificabile come un imperatore giulio-claudio divinizzato, Isis, Harpocrates, Fortuna, Annona, una divinità con una cornucopia (forse un Genius) e Alessandro Magno. Oltre al principe (al quale fanno forse riferimento le rappresentazioni dell'imperatore divinizzato e di Alessandro Magno) e al suo ruolo di garantire attraverso un oculato esercizio del proprio potere il benessere e l'approvvigionamento di Ostia e di Roma, vengono dunque raffigurate divinità legate al rifornimento e al trasporto marittimo. Diverse divinità capaci di contribuire al beneficio sperato sono così rappresentate nella cappella dei panettieri (Steuernagel, 2004; Van Haeperen, 2011b).

Altri edifici professionali, ad esempio gli *horrea*, i magazzini, presenti in grande numero a Ostia, potevano accogliere delle cappelle. Infatti, una delle *cellae* degli *horrea* di Sabazius (cfr. TAV. 5, *c*) viene, all'inizio del III secolo, trasformata in cappella dedicata verosimilmente a Mithra (Van Haeperen, 2010). Il dio d'origine persiana non è però l'unico a esservi onorato (al punto che, nonostante le caratteristiche tipiche di un mitreo, alcuni studiosi dubitano del fatto che questa cappella sia stata davvero dedicata al dio tauroctono). Un cittadino, molto probabilmente un liberto, rammenta di avervi fatto un voto a seguito di un ordine pronunciato da Iuppiter Sabazius (CIL, XIV, 4296); un *sevir* augustale, probabilmente un liberto, Publio Clodio Flavio Venerando, vi fa una dedica a Mithra, qualificato come *numen caeleste*, ma anche a tre divinità spesso venerate insieme: Fortuna, i Lares – divinità degli spazi in cui si stabilisce una comunità qualunque essa sia (familiare, locale, associativa) – e Tutela, divinità protettrice (CIL, XIV, 4309, 4318). A differenza di altre divinità, queste non sembrano associate a Mithra in altri luoghi; tuttavia, a volte esse sono rapportate a degli *horrea*. Come gli altri dèi dell'Impero, Mithra non è una divinità esclusiva, e le

dediche fatte nella cappella degli *horrea* di Sabazius sono un'utile sollecitazione a non dimenticare questo fatto.

Per quanto riguarda la *schola* dei dendrofori della Mater Magna, c'è da dire che questa ospita una serie di dediche offerte proprio ai dendrofori da parte di membri eminenti del collegio (tra il 142 e il 256). Qui, oltre alle statue della dea e del suo paredro Attis, sono state rinvenute basi di statuette dedicate all'imperatore o a un membro della famiglia imperiale, a Tellus Mater, Virtus, Mars o anche Silvanus (CIL, XIV, 33, 53, 67, 69, 107; "L'Année Épigraphique", 1987, 198 e 199). Queste scelte si possono spiegare facilmente se teniamo conto delle funzioni svolte tanto dalla Mater Magna quanto da queste altre entità divine (Van Haeperen, 2011b). Protettrice dell'*Vrbs*, la dea arriva a Roma seguendo un percorso militare, poiché passa attraverso Porta Capena, davanti ai templi di Mars, Honos e Virtus. Non è quindi sorprendente il fatto che i dendrofori di Ostia ricevano in offerta, nel *Campus* (dal nome rivelatore) della Mater Magna, delle effigi di Mars, dio guerriero, possente protettore contro ogni nemico, e di Virtus, divinità personificante il coraggio e legata comunque all'ambito marziale. Anche la presenza di Silvanus si comprende facilmente. Questo dio, il cui nome stesso si collega alle *silvae*, è spesso rappresentato nell'atto di portare un ramo di pino, e, forse considerato come *dendrophorus*, appare anche come guardiano dei confini e protettore dai pericoli esterni. L'offerta di una statuetta di Silvanus ai dendrofori da parte di un *apparator* (ordinatore di cerimonie) della Mater Magna sembra quindi del tutto appropriata da vari punti di vista. Siamo alla vigilia del tredicesimo giorno prima delle calende di maggio, quindi alla vigilia dei *Cerealia* del 19 aprile, quando un presidente onorario dei dendrofori offre ai suoi confratelli una statuetta di Tellus Mater. I legami tra Ceres, a volte considerata come *Mater agrorum*, e Tellus Mater, festeggiata anch'essa ad aprile, durante i *Fordicidia*, sono ben conosciuti. Nuovamente, questo dono appare come pertinente, poiché le cerimonie di marzo in onore di Mater Magna hanno come obiettivo quello di garantire la fecondità della terra e delle colture, così come la sicurezza dell'imperatore e delle comunità politiche (cfr. Borgeaud, 1996): in aprile, è il turno di Mater Magna e di Ceres (tra gli altri) di vegliare sulla buona crescita dei cereali.

Divinità straniere e ancestrali sono dunque ugualmente presenti nei luoghi di culto delle associazioni di Ostia e possono essere chiamate a collaborare.

A Ostia, i devoti delle divinità di origine straniera non sembrano essere loro stessi degli stranieri. In stragrande maggioranza sono cittadini di nascita o liberti e la loro onomastica di rado ne indica un'origine che sia straniera. Non è stato per lo più ancora trovato o identificato a Ostia un luogo di culto che riunisca persone con comuni origini etniche o geografiche. Se gruppi simili non sono riscontrabili a Ostia, tracce tangibili sono state invece ritrovate a Porto. Qui, infatti, il dio Marnas, originario di Gaza, è venerato dai suoi "concittadini". Questo dio, il cui culto è quasi privo di testimonianze in Occidente, sembra però aver mantenuto una forte dimensione locale, anche a Porto: una dedica a Gordiano III, è stata posta da parte degli abitanti di Gaza, su ordine del loro dio ancestrale, per intervento del custode del tempio (IG, XIV, 926). Il *patrios theós* in questione è individuabile in Marnas, dal momento che questo custode del tempio in una dedica redatta in greco onora proprio il dio di Gaza il cui nome è scritto in alfabeto fenicio (IG, XIV, 1043). Tali iscrizioni sono probabilmente state depositate nel luogo di culto di cui si era appropriata l'associazione dei cittadini di Gaza residenti o soggiornanti a Porto. Anche l'esempio degli armatori di Alessandria merita di essere menzionato: attestati da dediche in greco, questi armatori danno vita a una sorta di associazione che con ogni probabilità ha scelto come divinità tutelari le divinità d'origine dei propri membri (RICIS, 503/1207, 503/1208, 503/1210-1213). Risulta interessante constatare come, a differenza dei devoti degli dèi egizi di Ostia, questi si esprimano in greco. Anche se una simile scelta è giustificabile in forza della loro origine, occorre comunque tener conto del contesto in cui queste iscrizioni vengono deposte: quando sono destinate a essere lette da un pubblico più vasto – in un tempio pubblico, ad esempio – sono scritte in latino, quando sono rivolte al contesto più riservato del locale dell'associazione si sente il naturale bisogno di esprimersi nella propria lingua (Belayche, 2007).

Di origine ancestrale o importati più o meno recentemente, integrati nel pantheon civico o venerati privatamente, gli dèi sono onnipresenti nel porto di Roma. A Ostia stessa, sacerdoti e devoti degli dèi stranieri sembrano in buona parte provenire dall'ambiente dei liberti, dai discendenti di questi e dalla *plebs media* afferente alla sfera delle associazioni. Se una tale osservazione vale anche per buona parte dei devoti degli dèi "tradizionali", non può essere estesa ai loro sacerdoti che vengono reclutati nei ceti più elevati della società locale.

13
Incontri e coabitazioni nel santuario di Iuppiter Dolichenus sull'Aventino

di *Ennio Sanzi*

13.1
Il *Dolocenum* sull'Aventino: residenza di divinità greco-romane e "orientali"

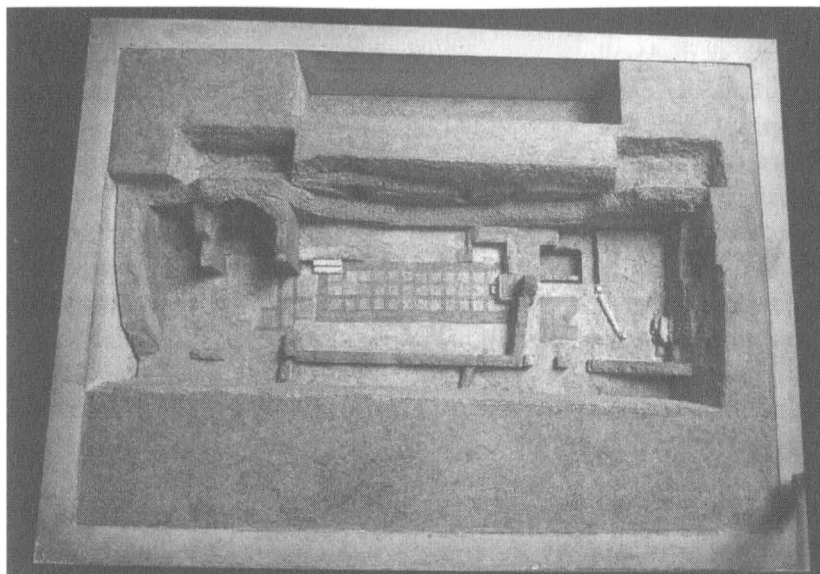
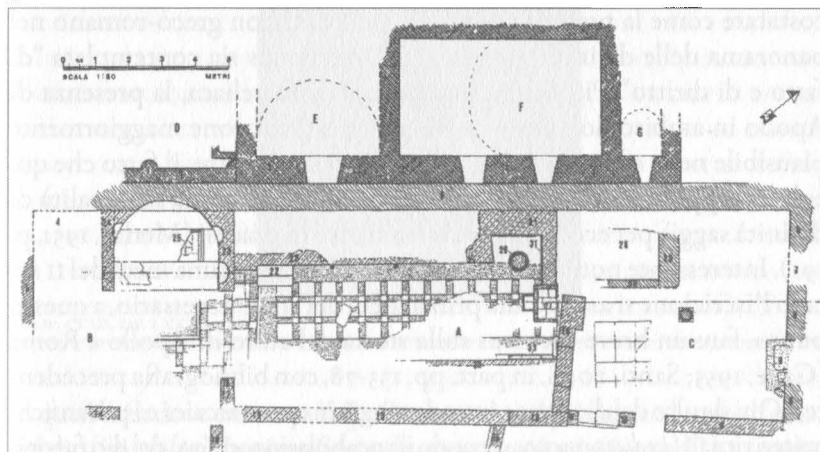
La dialettica "teologica" che si instaura tra Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus venerato nel *Dolocenum* sull'Aventino a Roma e le divinità ivi ospitate, siano esse greco-romane ben radicate nel *mos maiorum* ("la tradizione") o riconducibili al *milieu* delle cosiddette *externae superstitiones* ("culti non ufficiali di origine straniera") (Sanzi, 2013, in part. pp. 20-3, con bibliografia precedente), si rivela terreno di elezione per un approfondimento dei processi di coabitazione in ambito religioso (e non solo) e del loro evolversi durante un periodo storico che va dalle conquiste di Alessandro Magno ai primi secoli della nostra èra. Naturalmente, dovendo far riferimento a testimonianze plastiche, non si potrà ignorare la portata della dedica che le "contestualizza". Di seguito, vedremo come in alcuni casi sia proprio la dedica che accompagna il reperto a permetterci di comprendere meglio quelle che dovettero essere le "attese" dei devoti donatori; ciò acquista valore ulteriore se si riflette sull'assenza pressoché totale di fonti letterarie relative a questo Iuppiter di Commagene e al culto a lui riservato. Il fatto che siamo a Roma e che il *Dolocenum* in questione, già di rilievo alla luce della complessità dell'organizzazione ivi ospitata (Sanzi, 1997), sia divenuto il santuario per antonomasia del culto riservato a questo Iuppiter "orientale", una volta conquistata nel 253 d.C. la città di Doliche in Commagene dall'imperatore sasanide Shapur I (cfr. CAP. 18), ci sembrano elementi di particolare efficacia per una riflessione su Roma "città aperta". Infatti, benché il santuario riservato al Dolichenus non sia stato oggetto di distruzione durante la conquista sasanide, le ripercussioni delle operazioni militari finirono col giocare un ruolo esiziale ai danni del luogo sacro (Schwertheim, 1981, p. 205).

Nel tentativo di comprendere quale possa essere il significato da attribuire alle diverse divinità contemplate o meno dal *mos maiorum* che trovano ospitalità nel repertorio plastico ed epigrafico conservato da questo santuario, bisognerà tenere presente *in primis* proprio l'insieme delle prerogative che caratterizzano il nostro Iuppiter "orientale"; a lui, infatti, avvertito come *conservator* del cosmo intero, si rivolgevano tanto i militari che i civili per impetrare una *salus* scevra da qualsiasi implicazione extramondana (cfr. CAP. 5).

13.2
Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus e le divinità tradizionali

Portato alla luce fortuitamente nel luglio del 1935 in via di San Domenico da Antonio Maria Colini (Colini, 1935) in occasione di scavi per la costruzione di una fogna e mai disseppellito del tutto, il *Dolocenum* venne edificato in un'area a cielo aperto connessa a una *domus* di età augustea in una prima fase posteriore al 138 d.C.; tale area venne coperta dopo il 159 e probabilmente tra la fine del II e l'inizio del III secolo, periodo che coincide anche con il maggiore successo del culto dolicheno in tutte le province dell'Impero. Il santuario (22,60 × 12 m) si compone di tre ambienti: quello centrale conserva un bancone lungo il muro settentrionale ed è stato interpretato come *triclinium* o *cenatorium*; un largo accesso lo mette in comunicazione con un vano rettangolare che presenta sul lato settentrionale un'ampia nicchia, un probabile *sacrarium*, ovverosia il luogo in cui venivano custoditi gli oggetti votivi del santuario; giustapposto a quest'ultimo, si sviluppa un terzo ambiente rettangolare di minore importanza, probabilmente destinato a svolgere funzione di *apparatorium*, cioè di sagrestia (Bellelli, 1997a, pp. 306-12; Chini, 1997) (FIG. 13.1).

Da questo santuario provengono numerose statue raffiguranti divinità sia classiche che estranee al *mos maiorum* la cui portata devozionale, se messa in relazione con il poliedrico valore teologico di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus, potrà fornire indizi di primo piano per la ricostruzione di alcuni aspetti della dimensione religiosa polivalente di Roma "città aperta" nei primi secoli della nostra èra. C'è da dire, infatti, che il santuario sull'Aventino è uno dei più complessi (se non il più complesso) fra i *Dolocena* fino ad oggi rinvenuti (Schwarzer, 2012, con ampia bibliografia) tanto per la variegata dimensione sociale degli

FIGURA 13.1
Dolocenum sull'Aventino

a

b

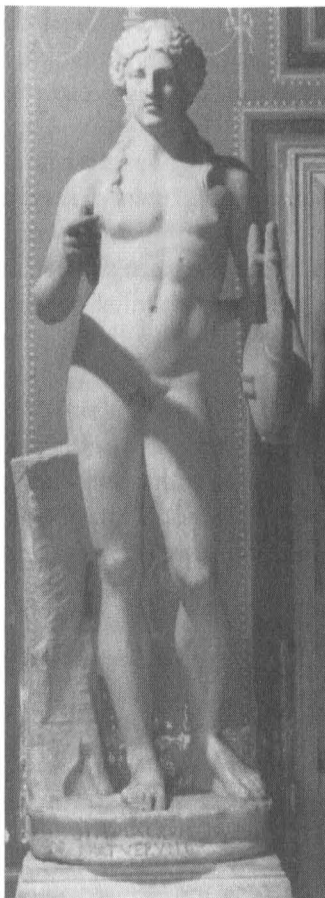
a) Plastico; *b*) pianta.
Fonte: Ensoli, La Rocca (2000, p. 526, fig. 165; p. 288, fig. 1).

afferenti quanto per l'articolata organizzazione cultuale. Alla luce della natura del presente volume, piuttosto che analizzare sommariamente l'intero *corpus* monumentale abbiamo preferito operare dei sondaggi

mettendo in risalto alcune testimonianze che possano essere lette come *pars pro toto*.

A Postdam, nella casa pompeiana di Charlottenhof, si conserva una statua di Apollo (h. 1,60 m) databile alla metà del II secolo d.C. originaria del *Dolocenum* sull'Aventino. Il dio è nudo e stante; nella sinistra tiene la cetra e nella destra un plettro. Sulla stele posta al fianco del dio e sulla base della rappresentazione si legge la seguente iscrizione apposta nella prima metà del secolo successivo: «Ex prae-/ cepto / I(ovis) O(ptimi) M(aximi) D(olicheni) / per / Acaci/um / notari/um / et / Olympi/um / patrem / Antonii Mariani pater et filius / simulacrum Apollinis statuerunt» (Merlat, 1951, 199 = CCID, 380 = Sorrenti, 1997, 16 = Zappata, 1997, 19: "Per ordine di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus grazie ad Acacio in qualità di *notarius* e di Olimpio in qualità di *pater* Antonio Mariano e [suo] figlio collocarono [questa] statua di Apollo)" (FIG. 13.2).

Si tratta quindi di una statua di Apollo citaredo posta nel *Dolocenum* sull'Aventino per rispondere a un ordine impartito da Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus, come attesta bene la formula *ex praecepto* (Sanzi, 2007). L'epigrafe riportata ci mette in condizione di costatare come la presenza di un dio del pantheon greco-romano nel panorama delle divinità ospitate dal Dolichenus sia contemplata "di fatto e di diritto". Più che su una connotazione eliaca, la presenza di Apollo in ambito dolicheno trova una giustificazione maggiormente plausibile nella sfera che lo lega all'arte iatrica; inoltre, il fatto che qui egli sia rappresentato come citaredo rimanda anche alla sua qualità di divinità saggia per eccellenza e dispensatrice di oracoli (Merlat, 1951, p. 191). Interessante notare che se la statua si data alla prima metà del II secolo l'iscrizione si ascrive alla prima metà del III. È necessario, a questo punto, fare un breve excursus sulla storia del culto di Apollo a Roma (Gagé, 1955; Santi, 2008, in part. pp. 133-78, con bibliografia precedente). Qui il culto del dio venne introdotto già in epoca arcaica e i più antichi epiteti rituali (*indigitamenta* secondo il vocabolario tecnico) del dio furono quelli di *medicus* e di *paean*, cioè medico e liberatore. Il primo tempio a lui dedicato nell'*Vrbs*, datato alla seconda metà del V secolo a.C., fu costruito per onorare un voto formulato nel 433 a.C. *pro valetudine populi*, cioè per la buona salute del popolo, in seguito a una pestilenza che aveva paralizzato la città (Livio, *Storia di Roma*, IV, 25). Nel 364 a.C. ancora un miasma si diffonde a Roma e per allontanarlo si organizzano dei *ludi scaenici*, cioè degli spettacoli teatrali, molto probabilmente *in pratiis Flaminiis*, ovverosia

FIGURA 13.2
Statua di Apollo

Fonte: CCID, tav. LXXXV, 380.

in quell'area dove era sorto l'*Apollinare*, e cioè il più antico luogo di culto del dio (ivi, III, 63). In piena Seconda guerra punica (218-02 a.C.), a seguito del rinvenimento avvenuto a Roma per opera del pretore Publio Cornelio Rufo dei cosiddetti *carmina Marciana* nel 212, due profezie redatte da un membro della *gens Marcia*, vate famoso un tempo, si introdussero a Roma i *ludi Apollinares* celebrati con cadenza annuale e dedicati a rappresentazioni teatrali e a giochi circensi. Infatti, se il primo dei due *carmina* aveva predetto la disfatta di Canne (2 agosto 216) già avvenuta al momento della relativa divulgazione, il secondo intimava che solo l'istituzione di tali *ludi*

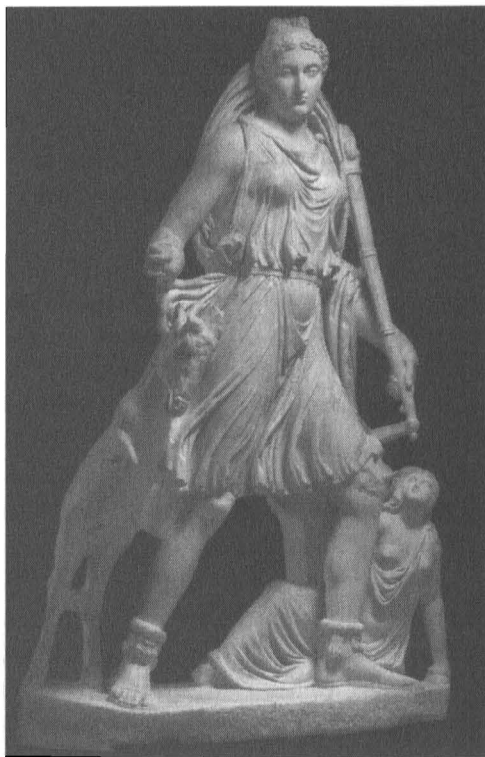
avrebbe permesso ai Romani di allontanare definitivamente la "tabe" punica e vivere sempre in condizioni preferenziali: «Hoc si recte facietis, gaudebitis semper fietque res vestra melior; nam is deum exstinguet perduelles vestros qui vestros campos pascit placide» (ivi, XXV, 12: "Se seguirete scrupolosamente ciò, avrete sempre un motivo di gioia e la vostra situazione sarà sempre migliore; infatti, quello che fra gli dèi fa prosperare i vostri campi con dolcezza distruggerà i vostri nemici"). La rituale consultazione dei *Libri sibillini* (una raccolta di responsi oracolari custoditi nel tempio di Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus e consultati da un apposito collegio sacerdotale in caso della manifestazione di prodigi negativi segno dell'ira degli dèi) accredita il responso. Ancora una volta il compito di Apollo è quello di essere un guaritore e un liberatore: liberando dalla "tabe" punica, egli si fa garante della *salus publica populi Romani* ("salute generale del popolo romano"). Dal 208 a.C. in poi ogni anno, il 15 luglio, si ripeteranno i *ludi Apollinares* a dimostrazione della volontà del Senato e del popolo di Roma di esaltare un dio capace di assicurare una pace assoluta e pertanto "metastorica". Grazie al ruolo svolto in qualità di sovraintendente dei *ludi*, Publio Cornelio Rufo poté giovarsi del *cognomen* Sibilla, poi mutato in Silla. E specificamente il più noto Lucio Cornelio Silla, un discendente della stessa *gens*, sarà colui che amplificherà la già riconosciuta portata di garante della *salus populi Romani* propria di Apollo. Infatti, sarà anche grazie al *dictator perpetuus* – che proprio ad Apollo affidava i suoi successi e dal quale si considerava prediletto (Plutarco, *Vita di Silla*, 29) – che il dio si vedrà legittimato in qualità di garante non solo di una generica *valetudo* ma anche e soprattutto della *salus populi Romani*. Silla non esiterà a identificarsi con il dio fino a trasferirne su se stesso le prerogative: infatti, sarà proprio Silla, grazie al suo rapporto tutto speciale con Apollo, a ergersi a garante della *salus populi Romani*, una *salus* di cui la *valetudo* costituisce una *species* in senso aristotelico (Gagé, 1955, p. 438). La *salus* elargita da Apollo finisce col coincidere anche con la *salus* di Silla. La funzione assiale svolta dall'elemento carismatico, che inizia ad affermarsi proprio con Silla, si amplifica con Cesare e si realizza definitivamente con Augusto. Si pongono, insomma, le fondamenta di quel culto imperiale che finirà con l'identificare la *salus imperii* e la *salus populi Romani* con la *salus* dell'*imperator*; e soprattutto la presenza dell'*imperator*, nonché l'ufficio del culto a esso riservato una volta assunto in cielo in qualità di *divus*, saranno garanti per Roma di una *prorogatio in aevum*, cioè di una rinnovata perpetuità (Turcan, 1978; Fishwick, 1988-2004). Questo è l'Apollo in onore del quale i *ludi saeculares* verranno celebrati fino all'ascesa al soglio

imperiale di Costantino, come ben ricorda Zosimo (*Storia nuova*, II, 7), e cioè in quel periodo in cui si assiste all'affermarsi di un fenomeno religioso che da oltre un secolo costituisce un *Leitmotiv* per gli specialisti dell'*Altertumswissenschaft*: i cosiddetti "culti orientali" (Turcan, 2004; Witschel, 2012; AA.VV., 2013; tutti con ampia bibliografia). E così, alla luce del *milieu* nel quale la scultura è stata offerta, appare ipotizzabile che siano state tenute in conto soprattutto queste prerogative del dio, prerogative oltremodo vicine alle *qualitates* di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus, in particolar modo nel momento in cui quest'ultimo veniva avvertito come garante di *bona salus*, prosperità e fecondità soprattutto perché considerato custode delle leggi del grande cosmo sul quale era considerato ergersi in qualità di *conservator*.

Una tale lettura getta luce anche sulla presenza di una statua di Artemis Lucifera (h. 1,88 m) rinvenuta nel *Dolocenum*. La dea, vestita di un corto chitone, regge nella sinistra una face e con la destra afferra per le corna un cervo destinato a sostituire Ifigenia rappresentata in qualità di vittima sacrificale dietro la gamba sinistra della dea che si frappone idealmente tra la vergine e il pericolo che incombe (Merlat, 1951, 181 = CCID, 361 = Sorrenti, 1997, 6) (FIG. 13.3).

Se è vero che alcuni elementi della raffigurazione di Artemis, quali il cervo e la fiaccola ostesa a mo' di scettro, potrebbero rinviare a Iuno Dolichena (la paredra di Iuppiter Dolichenus, rappresentata frequentemente – come nel caso del *Dolocenum* sull'Aventino – stante su di un cervide, con uno scettro nella sinistra sormontato da un pavone e uno specchio nella destra: Merlat, 1951, 184 = CCID, 364 = Sorrenti, 1997, 8), qui si può piuttosto pensare che la dea, sorella di Apollo, in un contesto sacro quale quello aventiniano, faccia *pendant* con il fratello avvertito *in loco*, così come a Roma, soprattutto in qualità di guaritore e salvatore nel momento in cui dell'ampia mitologia relativa alla dea si sottolinea proprio l'intervento decisivo a vantaggio di Ifigenia destinata dal padre stesso a venire sacrificata in Aulide affinché la spedizione greca volta alla conquista di Troia potesse iniziare a veleggiare contro la città di Priamo.

In una tale ottica risulta particolarmente significativa la seguente iscrizione incisa su di un altare di probabile provenienza aventiniana: «I(ovi) O(ptimo) s(ancto) p(raestantissimo) D(olicheno) / et Iunoni sanctae / Herae, Castori(bus) / et Apollini conservato/ribus Thyrsus / pro salute patroni sui / et sua suorumque / iussu numinis eorum / aram d(edit) / salvis candidatis / huius loci / per C(aium)

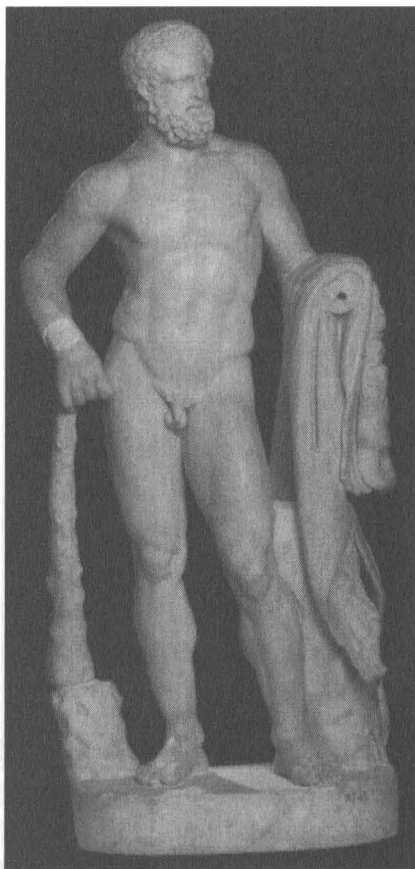
FIGURA 13.3
Statua di Artemis, Ifigenia e cervo

Fonte: La Rocca, Parisi Presicce, Lo Monaco (2015, p. 253).

Fabium / Germanum»; sul fianco: «Ded(icatum) VI idus / S[e] pt(embres) / Peregrino et / Aemiliano / co(n)s(ulibus)» (Merlat, 1951, 202 = CCID, 383 = Zappata, 1997, 40, della quale accettiamo la proposta di datazione: "A Iuppiter Optimus Sanctus Praestantissimus Dolichenus e a Iuno Sancta Hera, ai Castores e ad Apollo custodi e protettori Tirso per la *salus* del suo patrono, quella sua e dei suoi familiari per ordine della loro volontà divina offrì un'ara, essendo stati salvati i *candidati* di questo luogo, grazie a Gaio Fabio Germano; dedicato l'8 settembre sotto il consolato di Peregrino e Emiliano [244 d.C.]").

Il *fil rouge* che percorre l'intera iscrizione, mentre si dipana intorno alla *salus* richiesta da parte del dedicante «pro salute patroni sui et sua suorumque», finisce anche con l'annodarsi alla *salus* concessa da un

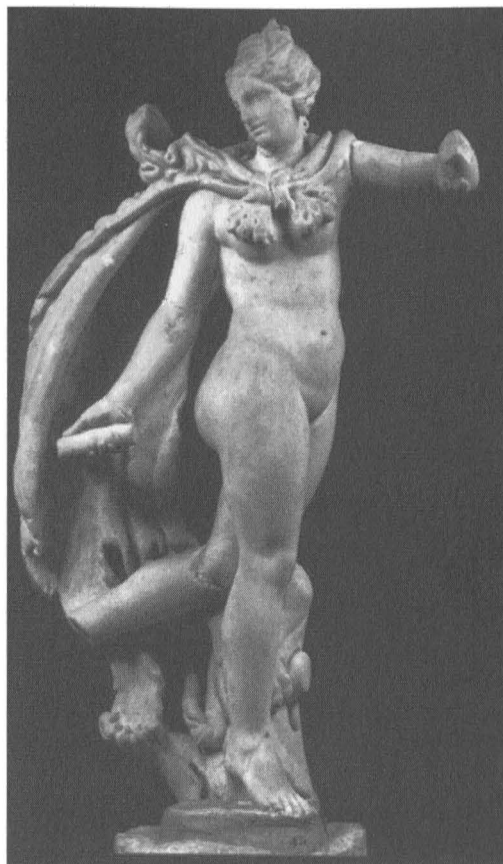
praestantissimus Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus ai *candidati* del santuario sull'Aventino. In questo caso, proprio alla luce dell'ablativo «salvis candidatis huius loci» si può legittimamente ipotizzare che l'insieme di divinità salvifiche quali i Castores (cfr. CAP. 18) e Apollo appellate con il titolo di *conservatores*, titolo che qualifica il Dolichenus stesso proprio nel santuario aventiniano, sottolinei ulteriormente la portata salutare senza nessun coinvolgimento di natura escatologica di un dio *conservator* e *megistos* che, se in forza della sua "benevolenza" ha permesso che si realizzasse la "salvezza" dei *candidati*, di certo non verrà meno nel rassicurare in merito anche il dedicante in questione e tutti i suoi cari. Anche un'altra lettura del testo epigrafico confermerebbe la medesima interpretazione. Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus è invocato anche come *conservator* e la sottolineatura di tale prerogativa in questa iscrizione ben si adatta al ricordo devoto e riconoscente per la sopraggiunta "salvezza" dei *candidati* ricordati. Il fatto che qui il Dolichenus sia espressamente qualificato come *praestantissimus* non deve necessariamente suggerire che l'aggettivo *conservator* sia riferito soltanto ai Castores e ad Apollo; parrebbe migliore una lettura che estendesse a tutti gli dèi ricordati tale titolatura e cogliesse nel superlativo assoluto che qualifica il Dolichenus uno *specimen* atto a elevarlo ulteriormente all'interno della serie di divinità alle quali il reperto è dedicato. È come se si dicesse che l'altare è stato dedicato a un insieme di divinità capaci di garantire l'ottenimento, il ri-ottenimento e il mantenimento della *bona salus* fra le quali il Dolichenus è *praestantissimus* e la sua paredra *sancta*; epiteto, quest'ultimo, di cui è insignito nella nostra iscrizione anche Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus. Se ne potrebbe dedurre, allora, che la ripetizione di tale epiclesi riservata alla coppia dolichena voglia proporre un'ulteriore distinzione delle due divinità all'interno della serie divina considerata: tra tutti gli dèi avvertiti come *conservatores*, si distingue la coppia costituita da Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus e Iuno Regina (qui Hera sembrerebbe piuttosto un'endiadi di Iuno Sancta), entrambi qualificati dall'epiteto di *sanctus/sancta*, e all'interno di questa stessa coppia, come all'interno di tutte le divinità elencate, gode di un'assoluta *positio princeps* proprio uno Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus *praestantissimus*.

Sempre all'ambito della mitologia classica rinviano le statue di Hercules (h. 0,98 m) e di Onfale (h. 1,28 m) entrambe di provenienza aventiniana e datate al II secolo d.C. Il semidio è rappresentato in posizione stante e colto nell'atto di poggiarsi sulla clava rovesciata; sull'a-

FIGURA 13.4
Statua di Hercules

Fonte: La Rocca, Parisi Presicce, Lo Monaco (2015, p. 250).

vambraccio sinistro è stesa la *leonté*; benché il braccio sia mutilo va da sé immaginarlo con una mano aperta pronta a ostendere i pomi delle Esperidi (Merlat, 1951, 178 = CCID, 358 = Sorrenti, 1997, 3) (FIG. 13.4).

A questa rappresentazione si affianca naturalmente quella di Onfale, la regina di Lidia presso la quale Hercules visse tre anni in condizione di schiavitù per purificarsi dell'uccisione di Ifito (in un clima di continue raffinatezze, secondo una versione del mito; secondo un'altra, alternando le mollezze a imprese eroiche che venivano imposte dalla regina stessa). La statua aventiniana coglie Onfale vestita della *leonté*

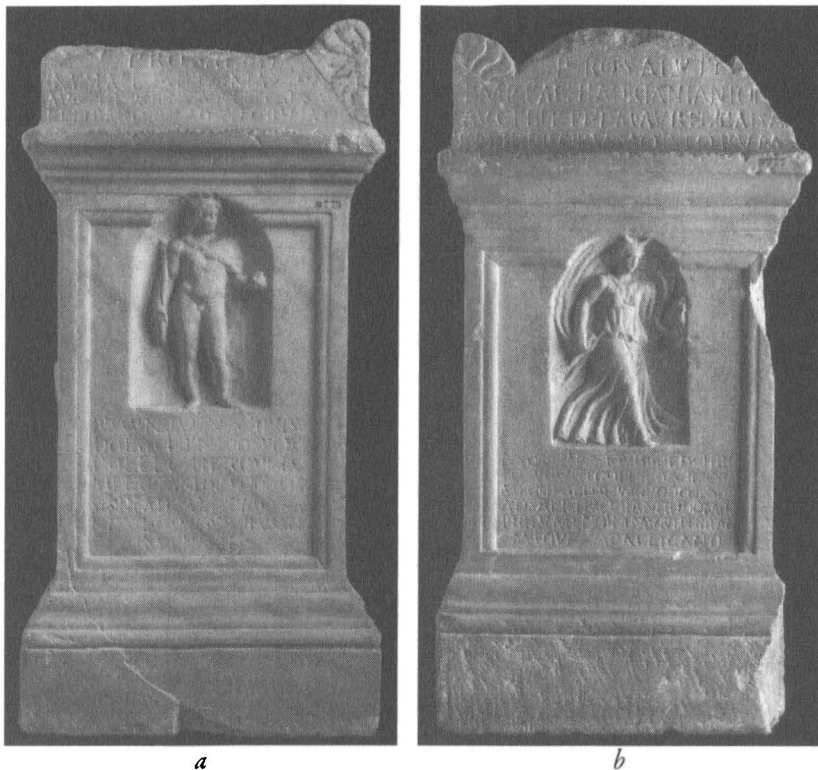
FIGURA 13.5
Statua di Onfale

Fonte: La Rocca, Parisi Presicce, Lo Monaco (2015, p. 251).

mentre danza o, meno probabilmente, corre (Merlat, 1951, 179 = CCID, 359 = Sorrenti, 1997, 4) (FIG. 13.5).

Si può tentare di giustificare questa presenza *in loco* di Hercules Victor legato comunque alla regina di Lidia tenendo conto di due reperti rinvenuti nello stesso *Dolocenum*. Si tratta di due altari posti *iussu numinis Iovis Dolochini* (per ordine della volontà di Iuppiter Dolichenus) per la *salus* di Adriano, di Marco Aurelio e dei loro figli, dedicati entrambi dal *collegium Herculis metretariorum* nel 150 d.C.; sui due altari sono raffigurati, rispettivamente, Sol e Luna personificati (risp.

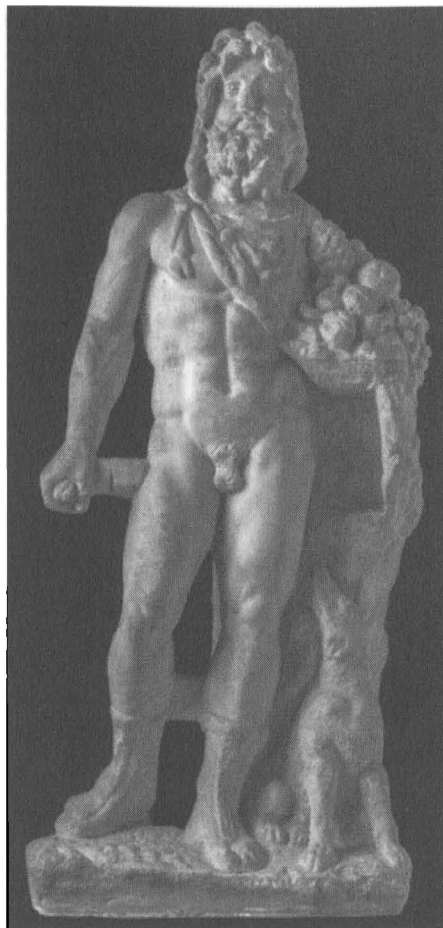
FIGURA 13.6
Altari dolicheni con Sol (*a*) e Luna (*b*)

a

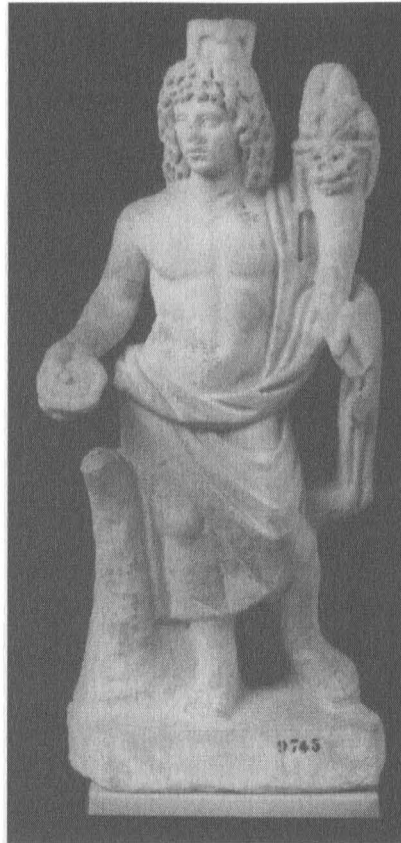
b

Fonte: La Rocca, Parisi Presicce, Lo Monaco (2015, pp. 248-9).

Merlat, 1951, 176 e 177 = CCID, 356 e 357 = Sorrenti, 1997, 1 e 2) (FIG. 13.6*a-b*); sul significato della coppia siderale torneremo in seguito.

Il fatto che tale offerta sia stata posta da un collegio affidato alla tutela di Hercules e preposto al controllo delle misure dei liquidi (il termine "metreta" è derivato dal greco *metretés*, "misuratore di unità di liquidi"), e quindi da un collegio la cui funzione si sviluppa esclusivamente in un ambito civile, per rispondere a un ordine impartito dal *numen* del dio per antonomasia del santuario sull'Aventino, permette di ritenere che di quest'ultimo si siano avvertite soprattutto le prerogative di divinità di portata cosmica e garante di prosperità e salute, senza naturalmente arrivare a dimenticare quelle che ne esaltavano anche la forza e il coraggio. In un'ottica, diciamo così, "civile" di Hercules avrebbe trovato

FIGURA 13.7
Statua di Silvanus

Fonte: La Rocca, Parisi Presicce, Lo Monaco (2015, p. 252).

posto anche la figura di Onfale, magari colta non semplicemente come la regina invaghitasi del suo schiavo eccezionale ma come colei che lo aveva spinto a compiere azioni volte a ristabilire l'ordine turbato del suo regno. Inoltre, c'è da ricordare che proprio alle pendici dell'Aventino e prima che Roma fosse stata fondata, giusto Hercules aveva ucciso il mostruoso gigante Cacus che, facendo leva sulla sua forza eccezionale, razziava le mandrie dei pastori vicini; a questo deve aggiungersi che

FIGURA 13.8
Statua di Genius

Fonte: Sorrenti (1997, tav. 13).

Hercules figurava tra le sei divinità – una è Apollo! – coinvolte nel primo *lectisternium* del 399 a.C., la cerimonia che prevedeva offerte per otto giorni a più dèi allo scopo di allontanare una gravissima pestilenza che seguiva un'annata di carestia, e che nel Foro boario, dove egli era strettamente legato al commercio, esisteva da tempo immemorabile un tempio a lui dedicato (Bayet, 1926; Levi, 1996).

A un clima di ubertà, e quindi ancora una volta, di ambito civile piuttosto che bellicoso e marziale, rinviano altre due statue rinvenute nel nostro *Dolocenum*: la prima rappresenta Silvanus (h. 0,83 m) vestito della sola nebride ripiegata sul braccio sinistro e colma di frutta

(Merlat, 1951, 180 = CCID, 360 = Sorrenti, 1997, 5) (FIG. 13.7), l'altra riproduce l'immagine di un Genius (h. 0,61 m) che con il braccio sinistro sorregge una cornucopia (Merlat, 1951, 207 = CCID, 387 = Sorrenti, 1997, 18) (FIG. 13.8).

Questo trionfo dei prodotti della natura evidentemente veicolato da entrambe le raffigurazioni rinvia soprattutto alle *qualitates* di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus che una comunità di civili come quella che si riuniva nel *Dolocenum* sull'Aventino poteva avvertire maggiormente vicine a sé. Ancora una volta non si deve intendere che una *qualitas* del dio da Doliche nel momento in cui viene enfatizzata finisca per far retrocedere le altre; c'è da pensare, piuttosto, a un richiamo vicendevole di tutte le *qualitates* della divinità col fine di rafforzarne ulteriormente la portata teologica proprio in forza della reciprocità delle *qualitates* medesime. Non una seriazione casuale né una deliberata seriazione di tali specificità quanto, piuttosto, un'esaltazione collettiva di tutte le *qualitates* al fine di avvertire Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus vicino e solidale in relazione al *Sitz im Leben* della comunità così come dei singoli afferenti a essa e ai pericoli specifici nei quali gli afferenti, tutti insieme o singolarmente, sarebbero potuti incorrere. D'altronde, tale fiducia nella *potestas*, cioè nel potere supremo, di un dio latore di *bona salus* e garante di fecondità trova la definitiva giustificazione teologica nel fatto che, proprio in alcune epigrafi di provenienza aventiniana, il dio è ricordato come «aeternus conservator totius mundi» (Merlat, 1951, 195 = CCID, 376 = Zappata, 1997, 15) e «aeternus conservator totius poli» (Merlat, 1951, 204/205 = CCID, 385 = Zappata, 1997, 23), e cioè come un dio capace di garantire l'ordine cosmico in quanto *aeternus*.

13.3
Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus e le divinità "orientali"

Nel *Dolocenum* sull'Aventino c'è posto anche per le divinità estranee al *mos maiorum*, in particolar modo per Isis e Serapis. In un bassorilievo datato alla seconda metà del II secolo (h. 0,66 m, l. 1,33 m) è rappresentata la coppia Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus e Iuno Regina, ognuno con gli attributi abituali e stanti sui rispettivi quadrupedi. Tra le due divinità un altare con del fuoco e un'aquila, al di sopra i busti

FIGURA 13.9
Bassorilievo dolicheno con Serapis, Isis e Castores

Fonte: CCID, tav. LXXVII, 365.

appaiati di Serapis e di Isis, riconoscibili rispettivamente per il modio e il nodo isiaco. Ai due angoli superiori del bassorilievo compaiono giustapposti i busti dei Castores. Lungo il bordo superiore della cornice che delimita la raffigurazione si legge: «I(ovi) O(ptimo) M(aximo) Dolicheno Serapi et [Isidi I]unoni» (Merlat, 1951, 185 = CCID, 365 = Zappata, 1997, 6 = Sorrenti, 1997, 9: "A Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus Serapis e [a Isis I]uno") (FIG. 13.9).

La complessità del rilievo si può spiegare proprio alla luce dell'iscrizione dedicatoria. Qui, infatti, al nome di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus si affianca quello del dio alessandrino e la stessa cosa avviene per Iuno Regina che si vede chiamata anche Isis. Siamo di fronte a un'associazione fra divinità diverse, fenomeno tipico nella variegata *koiné* cultuale del mondo ellenistico-romano, ma anche in tale associazione si deve leggere, a nostro giudizio, una sensibilità religiosa e un'efficacia cultuale tutta tesa a sottolineare la portata del dio "titolare" del *Dolocenum*. Questo è ravvisabile proprio dal modo in cui le varie divinità sono rappresentate: a figura intera la coppia dolichena, come protomi tanto le divinità egizie che i Castores Dolicheni; in più, questi ultimi sono "confinati" agli angoli superiori del bassorilievo, quasi a occupare il posto che di norma è riservato alla coppia Sol e Luna, noto simbolo di inquadramento cosmico con la connessa stabilità

per le raffigurazioni in cui essa compare (Sanzi, 1993a). In tal senso, la coppia dei Castores Dolicheni, la cui funzione in qualità di accoliti di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus sarebbe quella di sottolineare ulteriormente la costitutiva *stabilitas* del dio, può ben occupare il posto di norma riservato alla coppia siderale.

Rimaniamo nel santuario aventiniano per ritrovare gli stessi personaggi appena descritti. Infatti, in un bassorilievo (h. 0,56 m, l. 0,58 m) datato alla seconda metà del III secolo si incontrano Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus e Iuno Regina con gli attributi canonici e stanti sui rispettivi quadrupedi; tra le due divinità la coppia Serapis e Isis (facilmente riconoscibili, rispettivamente, per il modio e il *basileion*) rivolti verso il Dolichenus nei confronti del quale il dio alessandrino tiene la destra sollevata nel classico gesto della *salutatio*. Al di sopra della coppia delle divinità egizie e, rispetto a esse, separati da una linea orizzontale simbolo del suolo troviamo i Castores Conservatores effigiati secondo la canonica iconografia dei Tindaridi; accanto a loro e al di sopra della coppia dolichena rispettivamente i busti di Sol con corona e Luna con crescente. Lungo la cornice che delimita la raffigurazione si legge: «Iovi Optimo Dolicheno d(ono) d(edit) *oppure* d(e) d(icavit) / P(ublius) Egnatius Fructus» (Merlat, 1951, 206 = CCID, 386 = Sorrenti, 1997, 17 = Zappata, 1997, 24: "A Iuppiter Optimus Dolichenus diede in dono *oppure* dedicò Publio Egnazio Frutto") (FIG. 13.10).

Ancora una volta l'iscrizione fa ben capire come l'intera raffigurazione ruoti intorno a Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus, cosa che trova un riscontro anche nella scelta compositiva che riconosce maggiore importanza alla coppia dolichena, e specialmente all'elemento maschile, dal momento che verso di lui sono rivolti Isis e Serapis e che quest'ultimo omaggia della *salutatio* la divinità titolare del santuario. La presenza dei Castores Dolicheni come quella della coppia Sol e Luna sembra rafforzare ulteriormente a livello iconografico la costitutiva *stabilitas* di un dio che proprio nel santuario aventiniano (anche se non solo in questo luogo) veniva invocato come *aeternus*, *conservator*, *deus magnus Commagenus*, *praestantissimus* e *sanctus* (cfr. risp. CCID, 373, 376, 381, 384, 385; 373, 376, 385; 376; 383; 383).

Rimane da chiedersi quali aspetti di Isis e Serapis si sottendano in questi bassorilievi aventiniani. Alla luce del fatto che non è possibile rintracciare la dimensione misterica nel culto dolicheno (cioè quella di un culto caratterizzato da esoterismo e da iniziazione come, ad esempio, il mitraismo), si potrebbe escludere che proprio una Isis connotata

FIGURA 13.10
Bassorilievo dolicheno con Serapis, Isis, Castores, Sol e Luna

Fonte: CCID, tav. LXXXVII, 386.

in tal senso si sia voluta evocare in un reperto come quello descritto. Dobbiamo pensare di essere a Roma, una città che già da tempo conosce il culto della dea egizia ellenizzata e ne ospita i templi, tra i quali uno, celeberrimo, in Campo Marzio (cfr. CAP. 8). È possibile ipotizzare che tanto la maestosità dei luoghi quanto la fama dell'onnipotenza di Isis e Serapis abbiano "fatto breccia" nell'*imagerie* devozionale dei devoti *urbani* di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus fino a determinarne l'ammissione nel santuario aventiniano. Va da sé che si sta parlando di culti "stranieri" con vocazione cosmopolitica, e non di religioni universalistiche quali, ad esempio, l'ebraismo e il cristianesimo,

che pretendono l'adesione esclusiva dei propri fedeli: per le divinità destinatarie di tali culti costituisce una prassi consolidata dimostrarsi ospitali nei confronti dei loro "colleghi". Di volta in volta, però, bisognerà cercare di comprendere quali dinamiche siano sottese a tali "soluzioni associative". Nel nostro caso, lo ripetiamo, Isis e Serapis sono ospiti, e di riguardo, nei bassorilievi presentati, ma la loro presenza si rivela un'ulteriore sottolineatura delle *qualitates* costitutive degli dèi che li ospitano. D'altronde tanto Isis che Serapis hanno degli attributi in comune proprio con le divinità dolichene: come il Dolichenus anche il dio dei Tolomei è *augustus*, *conservator*, *epekoos*, *magnus*, *megas/megistos*; come Iuno Regina anche Isis è avvertita quale *augusta*, *kyria*, *sancta* e, appunto, *regina* (RICIS, *Index*, 1: *Dieux et déesses*, 1.1: *Divinités isiaques*, 1.1.1: *Les dieux et leurs épiclèses*, s.vv.). Inoltre, sia nelle aretalogie (litanie nelle quali un dio si autoproclama attribuendosi meriti di natura cosmologica e antropologica) che nelle fonti letterarie entrambe le divinità si vedono inevitabilmente riconosciuta una portata di *conservatores* dal momento che si autoattribuiscono tutta una serie di azioni fondanti per l'instaurazione e il corretto divenire del cosmo, divenire sul quale esse non smettono di vegliare (Quack, 2003). Per sottolineare la consonanza che intercorre tra documenti epigrafici e fonti letterarie sarà sufficiente ricordare alcuni passaggi della notissima aretalogia di Cuma Eolica (cfr. RICIS, 302/0204, con bibliografia):

Io sono Isis [...] io stabilii le leggi per gli uomini [...]. Io separai la terra dal cielo. Io segnai le vie degli astri. Io stabilii il corso del sole e della luna. Io inventai le opere del mare. Io resi sicura la giustizia. Io congiunsi l'uomo e la donna. Io stabilii che la donna portasse alla luce il feto nel decimo mese. Io stabilii che i genitori fossero amati con tenerezza dai figli. Io disposi la pena per i genitori che si mostrano incapaci di amare. Io con mio fratello Osiris posi fine all'antropofagia. Io fondai i riti iniziatici per gli uomini. Io ho insegnato a venerare le statue degli dèi. Io fondai i santuari degli dèi. Io abbattei il potere dei tiranni. Io posi fine alle uccisioni. Io determinai che le donne fossero amate dagli uomini. Io resi la giustizia più forte dell'oro e dell'argento. Io feci in modo che la verità fosse considerata una cosa bella. Io inventai il contratto matrimoniale. Io stabilii le lingua per i Greci e i barbari. Io stabilii che la bellezza e la turpitudine fossero distinti secondo (la loro) natura. Io feci sì che nulla fosse più temibile del giuramento. Io ho fatto sì che l'insidiatore cadesse sotto il potere di colui che è oggetto di insidie. Io impongo la punizione per coloro che commettono ingiustizie. Io legiferai che si avesse pietà per i supplici. Io rendo onore a coloro che si difendono secondo giustizia. Presso di me

la giustizia è forte. Io sono la signora dei fiumi, dei venti e del mare. Nessuno può gloriarsi senza il mio consenso. Io sono la signora della guerra. Io sono la signora del fulmine. Io calmo ed agito il mare. Io sono nei raggi del sole. Io presiedo al cammino del sole. Ciò che io voglio questo si compie. A me tutte le cose si arrendono. Io sciolgo quelli (che sono) in catene. Io sono la signora della navigazione. Secondo il mio volere io rendo le cose innavigabili navigabili. Io eressi le mura di cinta delle città. Io sono chiamata *thesmophoros*. Io dagli abissi feci uscire le isole. Io sono signora delle piogge. Io vinco il destino. Il destino mi ubbidisce.

Crediamo che siano proprio qualità di tal genere che abbiano permesso a Isis e a Serapis di trovare ospitalità nel *Dolocenum* sull'Aventino, un'ospitalità che in qualche modo ricompensano con l'omaggio che rendono a Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus nel momento in cui ne sottolineano la costitutiva e garante *stabilitas*.

Maggiori problemi di interpretazione pongono tre rappresentazioni di Mithra tauroctono rinvenute nel *Dolocenum* sull'Aventino (Merlat, 1951, 187 e 188 = CCID, 367, 368 e 369 = Sorrenti, 1997, 11, 12 e 13) e mutile a tal punto da poter essere state ricostruite solo in parte.

Difficile cogliere il nesso tra i due culti alla luce della dimensione esclusivamente misterica del mitraismo (Bianchi, 1979, in part. pp. XIV-XVIII, 9-48). Si può ritenere che in qualche modo il santuario aventiniano abbia ospitato cerimonie mitriache oppure che nelle vicinanze fosse stato installato un mitreo? Difficile a dirsi ma altrettanto difficile da escludersi dal momento che non solo non lontano da alcuni santuari dolicheni sono stati rinvenuti dei mitrei (Schwarzer, 2012) ma addirittura due mitrei gemelli dedicati al dio tauroctono sono stati rinvenuti nella stessa patria del Dolichenus e cioè Dülük Baba Tepesi nell'attuale Turchia sud-orientale (Schütte-Maischatz, Winter, 2004, in part. pp. 79-188). Se fosse così, allora, per il nostro santuario sull'Aventino piuttosto che di sincretismo fra il culto di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus e quello di Mithra sarebbe meno rischioso parlare di convivenza o di un "buon vicinato" interrotto bruscamente da un intervento esterno al quale far risalire la volontà di distruzione non solo delle suppellettili mitriache ricordate ma anche di alcune di quelle dolichene. I lavori di restauro del *Dolocenum* aventiniano realizzati durante l'impero di Diocleziano sembrerebbero lasciare ipotizzare il principio di un cambiamento di destinazione d'uso del santuario, destinato a diventare forse abitazione e/o luogo di incontro dei potenziali responsabili della mancata *damnatio memoriae* dei culti pagani officiati *in loco*.

14
Gli dèi di Palmira nel cuore di Roma

di *Corinne Bonnet*

14.1
Palmira, città cosmopolita, crocevia di scambi

Risale al XV secolo la segnalazione della presenza negli Orti Mattei, nel cuore di Trastevere, di un altare riccamente decorato e dedicato a Malakbêl e agli dèi di Palmira nella parte palmirena dell'iscrizione, mentre nella parte latina ci si rivolge a Sol Sanctissimus. Oggi conservato nei Musei Capitolini, il prezioso reperto ci parla della presenza a Roma di dèi originari del deserto siriano e dialoga con altre tracce di divinità siriane a Roma (cfr. CAP. 15). Per dar senso a un'epifania così esotica, per decifrare i rilievi che decorano l'altare, per capire l'equivalenza fra Malakbêl e Sol Sanctissimus, occorre ricollocare l'oggetto in un contesto spaziotemporale sia romano che palmireno. Solo in questo modo, infatti, il reperto potrà raccontarci la sua storia; una storia di gente e di dèi, di incontri e di scambi, una storia multiculturale che trova nell'*Vrbs* il punto focale.

Ripartiamo da Palmira, la "perla del deserto" e dimentichiamo per un attimo le atrocità dell'agosto 2015 sulle persone e sui monumenti, patrimonio dell'umanità. Palmira rimane impressa nella nostra mente come sito sontuoso, testimonianza stupefacente della ricchezza e grandezza della città il cui destino è legato al grande commercio internazionale. Già attestata nel II millennio a.C. sotto il nome di Tadmor, il centro si sviluppa grazie alla vicinanza della fonte di Efqa che garantisce acqua in abbondanza. Rare sono le informazioni circa lo statuto politico di Palmira, abitata da beduini sedentarizzati, fino al momento dell'annessione all'Impero romano avvenuta all'inizio del I secolo d.C. La società palmirena si struttura attorno ai grandi gruppi tribali che si riconnettono a un antenato comune in quanto "figli di X" o "figli di Y". Il corpo civico di Palmira è diviso fra quattro grandi tribù il cui rapporto

con quelle "tradizionali" rimane in parte oscuro. L'autorità delle grandi famiglie sembra appoggiarsi su vari elementi: la proprietà fondiaria, le attività commerciali e il controllo di un santuario. I notabili del luogo, infatti, traggono molto prestigio dai loro impegni cultuali e, al momento della sepoltura, si fanno volentieri raffigurare nelle vesti di sacerdoti. I culti, in effetti, veicolano un importante messaggio identitario. Gli dèi venerati a Palmira sono numerosi e vari. Il dio principale di Palmira, Bêl (inizialmente pronunciato Bôl) è il "Signore" locale, spesso accompagnato da due assistenti: Aglibôl, il dio lunare, e Iarhibôl, il dio solare. Bêl abita un tempio monumentale, costruito grazie alla generosità di numerosi mercanti palmireni locali o residenti altrove. Il pantheon di Palmira ospita anche varie divinità originarie della Siria occidentale, come Baalshamim, il "Signore dei cieli", o Atargatis, una grande dea della Siria settentrionale, divinità fenicie come Ashtart/Astarte, una dea sovrana legata alla sessualità e alla fertilità, e Shadrafa, un dio protettore e guaritore, un dio mesopotamico come Nabû, che coabitano con Allat, una delle tipiche dee arabe legate alla guerra. Col passare del tempo, il pantheon palmireno accoglierà anche divinità greche come Nemesis, Tyche o Hercules, la cui nudità contrasta con l'abbigliamento militare tipico degli dèi locali. Prodotto quanto mai significativo della cultura greco-romana, il culto dell'imperatore viene praticato nel *Kaisareion*, un tempio a lui specificamente dedicato. Alla fine, gli dèi attestati a Palmira fino a oggi superano le sessanta unità, eco naturale di una città cosmopolita e aperta a scambi molteplici e di vario genere (materie prime, prodotti artigianali, merci esotiche, schiavi ecc.).

La presenza di Roma a Palmira – tanto a livello militare quanto politico ed economico – non fa altro che rafforzare la vocazione della città nei riguardi del commercio internazionale: carovane lungo il deserto, navi sull'Eufrate e oltre in direzione del Golfo arabico e dell'India... Benché desertica, questa zona è sempre stata un autentico crocevia di scambi commerciali e culturali. Sarà vero anche in questo caso che "tutte le vie conducono a Roma"? Plinio il Vecchio a più riprese (*Storia naturale*, VI, 139-140, 146, 157; XII, 63-65) evoca il ruolo dei *negotiatores nostri* in questo fruttuoso commercio. Sin dal II secolo a.C. la presenza di Roma in Oriente si fa sempre più capillare e associa le popolazioni italiche a questa impressionante rete di potere e di arricchimento. Fu iniziativa dei Romani quella di attirare verso l'Egitto, proprietà personale dell'imperatore, il flusso commerciale del Mar Rosso e del Golfo arabico in modo da far concorrenza alla via terrestre controllata dai

Nabatei. Così, grazie alla crescente collaborazione fra Palmira e Roma, furono tanti i prodotti che viaggiarono fra Siria, Mesopotamia, Arabia, India e lo spazio mediterraneo (Anatolia, Egeo, Egitto, Italia): pietre preziose e semipreziose, spezie, coloranti, diamanti, profumi, unguenti, perle, tessuti e altri oggetti preziosi acquistati dai clienti a suon di monete d'oro.

Furono numerosi gli intermediari che finirono col beneficiare di questo viavai di beni, navi, persone, denari. L'altare dei Musei Capitolini, da collocare fra la fine del I e l'inizio del II secolo d.C., sembra indicare che qualche *Palmyrenus* si stabilì a Roma con armi, bagagli... e divinità ancestrali! Non si tratta dell'unica traccia di una presenza di palmireni nella capitale, seppure tale comunità non sia mai stata *in loco* troppo rilevante a livello numerico. Torniamo ora all'altare offerto a Malakbêl per meglio coglierne il significato storico-religioso.

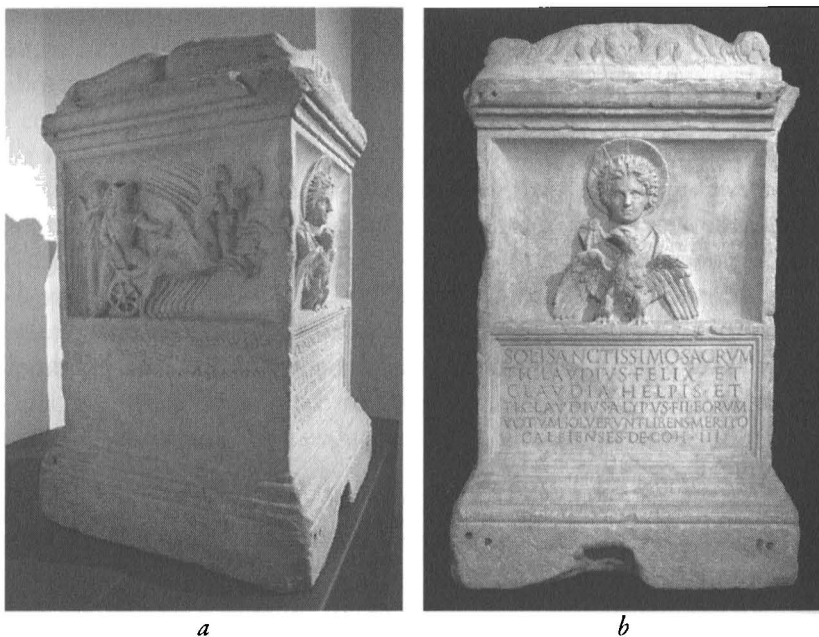
14.2
Un altare bilingue dedicato a Malakbêl

L'altare che ci interessa è un monumento quadrangolare (h. 84 cm, l. 49 cm, p. 50 cm) istoriato su tutti e quattro lati, mentre solo due sono iscritti, uno in palmireno, l'altro in latino (CIL, VI, 710 = 30817; ILS, 4337; da ultimo Belayche, 2014; Musei Capitolini, NCE2412; per una scheda dettagliata, cfr. http://www.edr-edr.it/edr_programmi/res_complex_comune.php?do=book&id_nr=edr121389, ultima consultazione 14 febbraio 2018) (FIG. 14.1).

Sul lato principale è scolpita un'aquila con le ali spiegate; da qui sembra emergere il busto di una divinità solare dall'aspetto giovanile il cui capo è circondato da un nimbo radiato con sette raggi. L'iscrizione latina scolpita al di sotto su sei righe indica che si tratta di Sol Sanctissimus: «Soli sanctissimo sacrum. / Ti(berius) Claudius Felix et / Claudia Helpis et / Ti(berius) Claudius Alypus fil(ius) eorum / votum solverunt libens merito / Calbienses de coh(orte) III» ("Consacrato a Sol Sanctissimus. Tiberio Claudio Felice e Claudia Helpis e Tiberio Claudio Alyps, loro figlio, hanno sciolto il loro voto, volentieri, come si deve, i Calbienses della III coorte").

L'ultima riga dell'iscrizione ha suscitato varie interpretazioni. Secondo Teixidor (1979), sotto l'appellativo latinizzato di *Calbienses* si sarebbero nascosti i membri di una tribù palmirena, i *Bene Kalbe*,

FIGURA 14.1
Altare dedicato a Malakbêl

a *b*

a) Carro tirato da quattro grifoni e dio nell'atto di salirvi; *b*) aquila con le ali spiegate e busto di divinità solare.

Fonte: *a*) http://mediterraneannetworks.weebly.com/religion-on-tour-palmyrene-religion-in-rome-and-dura-europos.html; *b*) https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Musei_CapitoliniDSCF6734.jpg (ultima consultazione 14 febbraio 2018).

letteralmente "figli di Kalbe", designati più semplicemente come "palmireni" nella versione, appunto, palmirena dell'iscrizione. Tuttavia, rimane oscura la menzione di una coorte accanto al loro nome come se i residenti palmireni di Roma fossero così numerosi da essere raggruppati in un'unità chiamata *cohors*. La chiave va piuttosto cercata, come suggerito già da Gatti (1896), nell'esistenza a Roma degli *horrea Galbae* (o *Galbana*), grandi magazzini annonari localizzati vicino al porto fluviale dell'*Emporium*, fra l'Aventino e il "monte" Testaccio. I *Calbienses* sarebbero quindi dei *Galbienses*, cioè delle persone connesse a questo grande complesso commerciale costruito sul sito di una villa suburbana appartenente alla nobile famiglia dei *Sulpicii Galbae* da cui proviene anche l'imperatore Galba. Fra l'altro, diversi indizi rivelano che questi *horrea Galbae* erano associati a tre settori abitativi, luoghi nei quali tro-

vava alloggio il personale addetto ai magazzini (Rodríguez-Almeida, 1977-78). Nei depositi (un complesso di oltre cento stanze per una superficie di 21.000 m²), invece, venivano stipati non solo i cereali destinati alle distribuzioni annonarie, ma anche olio, vino, tessuti, marmi ecc... Non ci sorprenderemmo di certo nel vedere in questo settore della città dei mercanti in piena attività originari di Palmira, come Tiberio Claudio Felice, sua moglie e suo figlio, abitanti nel terzo settore degli *horrea Galbae*. Tuttavia, va sottolineato come il testo latino non faccia riferimento a una loro origine palmirena e che persino nella redazione palmirena del testo il dedicante compaia con un nome latino trascritto, proprio come se non avesse (o non volesse rendere pubblico) un nome semitico. Purtroppo, la dedica non ci svela nulla di preciso sulle loro attività a Roma, anche se è facile ritenere che esse fossero collegate al grande traffico che gli *horrea* in qualche modo canalizzavano.

Sarà più loquace l'iscrizione palmirena? Sul lato destro, rispetto a quello appena descritto, scorgiamo l'immagine possente di un carro tirato da quattro grifoni. Un dio dai capelli lunghi e ricci, vestito *Parthico more* (e cioè con pantaloni, tunica e mantelletto allacciato alla spalla) è colto nell'atto di salirvi; nella mano destra tiene un'asta (scettro? frusta?), con la sinistra le redini. Dietro di lui una Victoria alata che tende con la mano sinistra un ramo di palma è colta nell'atto di incoronarlo. L'iscrizione palmirena sottostante dice su tre righe: «ʿlţʾ dh lml[k]bl wlʾ lhy tdmr / qrb ţbrys qlwdys plqsy / wtdmryʾ lʾlhyhn šlm» ("Questo altare [è] per Malakbêl e gli dèi di Tadmor. L'hanno offerto Tiberio Claudio Felice e i tadmorei ai loro dèi. Pace").

Si nota immediatamente una certa differenza fra le due dediche. Mentre Tiberio Claudio Felice è di nuovo al centro dell'atto devozionale, sua moglie e suo figlio non sono più menzionati, anche se potrebbero essere inglobati nell'etnonimo "tadmorei", sinonimo di palmireni, che rimanda a Tadmor, il toponimo originario di Palmira, se fossero effettivamente dei palmireni (Sartre, 2016). Anche sul piano dei destinatari divini, il palmireno diverge dal latino. Malakbêl appare quale il corrispondente di Sol (e/o viceversa), come suggerisce l'iconografia del secondo lato del monumento che rimanda appunto al carro di Sol. Il latino, tuttavia, non fa menzione degli dèi di Tadmor/Palmira, citati ben due volte nel testo palmireno, associati in modo esplicito a Malakbêl all'inizio della dedica e implicitamente destinatari della benedizione di pace alla fine. L'allusione alla pace (*šlm*) non è rara nelle formule funerarie incise sulle stele funerarie aramaiche; a volte gli dèi sepolcrali

sono presi a testimoni e garanti della pace eterna per i defunti. Benché nell'epigrafe romana non si possano riscontrare elementi che rinviino alla dimensione funeraria, rimane tuttavia forte e solidale il legame fra i palmireni – sottointeso "di Roma" – e i "loro" dèi ancestrali. Quello che a tutt'oggi resta incerto è il ruolo specifico di Tiberio Claudio Felice (e della sua famiglia): è uno dei palmireni? Un loro leader e protettore? Il responsabile della comunità locale dei palmireni? È un romano patrono di un'associazione di palmireni impiantati a Roma?

Prima di tornare sul significato da attribuire alle immagini, ai testi e all'atto devozionale, esaminiamo le due facce restanti. Sul lato sinistro scorgiamo un busto di Saturnus barbuto e con il capo coperto da un velo che ricade sulle spalle; una falce ricurva, detta *harpè*, lo accompagna. Infine, l'ultimo lato del monumento è decorato con un cipresso carico di galbuli e con un nastro sulla cima; dal fogliame emerge il busto di un crioforo nudo. Cosa vorrà dire questo *pot-pourri* di parole e immagini che a Roma, tra la fine del I e l'inizio del II secolo, rimandano a Palmira e ai suoi dèi senza tralasciare comunque il contesto romano? Quali strategie vengono messe in atto da parte dei dedicanti di Tadmor per dialogare con le realtà romane? Numerosi sono gli elementi densi di significato: la presenza di una dedica latina, la menzione di Sol, l'iconografia che non ha nulla di specificamente "orientale", infine il nome stesso del devoto di Sol-Malakbêl, e cioè quel Tiberio Claudio Felice che persino nella versione palmirena della dedica si fa chiamare *ṭbrys qlwdys plqsy*, quasi avesse voluto trascrivere foneticamente il suo nome latino! L'altare ci pone quindi di fronte a una realtà sociale e culturale complessa e a un ambiente multiculturale e ibrido dove le tradizioni originarie della patria siriana si intrecciano con le usanze romane in modo eclettico e originale. Eviteremo deliberatamente la parola "sincretismo" che evoca una generica mescolanza di elementi eterogenei e saremo piuttosto attenti alle *strategie*, cioè alle scelte, alle intenzioni, alla ricerca di senso e di consenso che un simile documento rivela.

Ricordiamo che Tiberio Claudio Felice non si presenta nel testo, né menziona un mestiere o una provenienza; tuttavia il suo nome offre qualche informazione che lo riguarda. Il *nomen gentilicium* permette facilmente di ipotizzare che il nostro devoto sia un *libertus* imperiale affrancato da Claudio o da Nerone; Felice, il *cognomen*, è estremamente diffuso fra schiavi e liberti in quanto epiclesi beneaugurante. Al porto di Ostia, ad esempio, fra i mercanti di Gaza che onoravano un dio ancestrale chiamato Marnas, compare un certo Tiberio Claudio Papi-

rio in quanto responsabile del tempio (IG, XIV, 926). Egli apparteneva ugualmente a una famiglia di schiavi stranieri affrancati. Per tornare al dedicante palmireno di Roma, il fatto che anche sua moglie porti il medesimo gentilizio, cioè *Claudia*, è più di una semplice suggestione del rapporto analogo fra lei e il patrono che l'ha affrancata, mentre *Helpis* è un *cognomen* di origine greca assai comune e ugualmente beneaugurante. Di maggior interesse è il *cognomen* del figlio *Alypus* che potrebbe rimandare a un termine palmireno *ḥlypy*, cioè "successore". Poiché tale nome compare un'altra volta a Roma per un palmireno, viene da pensare che Tiberio Claudio Felice e Claudia Helpis abbiano dato al figlio un *cognomen* che rinviasse all'origine palmirena del padre. Per quanto lieve e ipotetico (nello stesso senso Equini Schneider, 1987), un tale indizio ci invita a sottolineare la scelta fatta da Tiberio Claudio Felice, palmireno di origine, schiavo impiegato nei magazzini imperiali e liberato da un imperatore, di evitare la menzione del nome originario per poter comparire con maggiore enfasi quale protettore e "portavoce" della comunità palmirena di Roma. Attraverso una simile strategia onomastica Tiberio Claudio Felice si pone quasi come *trait d'union* fra le autorità romane e l'*Vrbs*, che gli hanno restituito la libertà e che lo hanno reso *Felix* e sposo di *Helpis*, e un gruppo di palmireni (un *collegium* o una *cohors*) attivo nella zona dell'*Emporium*, lungo la riva sinistra del Tevere. Tuttavia, nel momento di scegliere un nome per il proprio figlio, Tiberio Claudio Felice da un lato ha voluto "lasciargli in eredità" ciò che da Roma aveva ricevuto, cioè il nome proprio e il gentilizio di Tiberio Claudio, dall'altro non ha voluto dimenticare le sue radici palmirene, evocate tramite il *cognomen* di *Alypus*, forma latinizzata di un nome palmireno.

14.3
Chi è Malakbêl?

E così, come a poco a poco, con pazienza e rispetto, lo storico riesce a far parlare i testi, allo stesso tempo è tentato di interrogare le immagini per verificare se anch'esse raccontino frammenti di storia vissuta, una storia di viaggi e incontri, di traumi e ricostruzioni, di invenzioni e tradizioni. Benché l'interpretazione della ricca e complessa iconografia dell'altare non raccolga unanime consenso nel panorama scientifico, l'ipotesi avanzata da Franz Cumont (1928), secondo cui le raffigura-

zioni sarebbero l'espressione di una teologia solare compiuta, è ampiamente condivisa. La prima immagine da considerare sarebbe quella del dio giovane sul cocchio tirato dai grifoni, simbolo del sole che sorge e sale nel cielo e che, pertanto, assurge a simbolo di conquistatore e di trionfatore a danno della notte. L'iscrizione palmirena ci permette di identificare Malakbêl in questo personaggio. Il busto radiato, che sormonta la dedica a Sol, farebbe riferimento al sole allo zenit, raggiante nel cielo, simboleggiato dall'aquila. Saturnus sarebbe la raffigurazione del sole notturno in accordo con una concezione astrologica babilonese diffusa nel mondo greco (Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, II, 30, 3; Servio, *Commentari all'Eneide*, I, 729). Infine, il cipresso sarebbe l'albero che simboleggia il sole, anzi Malakbêl sarebbe nato da un cipresso, proprio come Adonis era nato da un albero di mirra (fra le altre fonti, cfr. Ovidio, *Metamorfosi*, X, 298-518). L'albero sarebbe così diventato il simbolo del *Dies natalis Solis Invicti*, ovvero la festa della nascita del sole, il 25 dicembre. Ogni lato dell'altare, in altre parole, illustrerebbe un momento significativo del ciclo solare: la nascita, l'equinozio di primavera, il solstizio d'estate, l'equinozio d'autunno. Per altri studiosi l'insieme della raffigurazione starebbe a significare le varie funzioni di Malakbêl in quanto dio solare. Per quanto affascinante, tale interpretazione non è unanime, anche perché se il dio della dedica latina è chiaramente un dio solare, e cioè Sol, quello del testo palmireno, Malakbêl, associato agli dèi di Tadmor, non si lascia altrettanto facilmente "etichettare" (Dirven, 1999). Malakbêl è un nome parlante dal momento che significa "Messaggero di Bêl", e tutto questo lascia presupporre un originario e serrato legame con Bêl, ovverosia con il dio supremo di Palmira. Benché le iscrizioni della città lo presentino come un dio venerato da solo o assieme ad altre divinità, paradossalmente nella documentazione palmirena compare una volta sola insieme a Bêl. In un bosco sacro, che contiene dei cipressi, Malakbêl è oggetto di culto insieme al dio lunare Aglibôl; tuttavia, le sue raffigurazioni non rivelano il minimo simbolo solare, mentre a volte è provvisto di una falce. Malakbêl è altresì presente nel santuario palmireno di Baalshamin dove, su un altare a lui consacrato, compare l'immagine di un carro tirato da grifoni, immagine attestata anche su due tessere palmirene e... a Roma! Un'immagine analoga è verosimilmente attestata a Dura Europos, città di confine sull'Eufrate, dove un'importante comunità di palmireni si era insediata (*ibid.*). Va notato che a Palmira il dio sul carro non è nimbato, e pertanto si potrebbe pensare che in questo contesto egli non sia

simbolo del sole. L'insieme di questi dati rafforza l'idea che Malakbêl sarebbe stato in origine un dio della fertilità, un efficace messaggero di Bêl che portava con il suo carro i benefici dei poteri del dio atmosferico così come quelli del dio dei cieli. Del resto, a Palmira, Malakbêl, insieme ad Aglibôl, finisce col comparire anche a fianco di Baalshamin e, in questa soluzione iconografica, assume chiaramente una portata solare, segnalata dalla presenza di un simbolo solare. Lucia Dirven interpreta questa "solarizzazione" di Malakbêl a Palmira, avvenuta fra la fine del I e l'inizio del II secolo d.C., come un influsso della comunità araba residente in città. L'altare di Roma, di poco posteriore, farebbe clamorosamente eco a questo processo: venerato in vari santuari, da vari gruppi sociali, all'interno di varie associazioni divine, Malakbêl, senza mai apparire come un dio prominente (Aglibôl, il dio solare, ha sempre la precedenza nei suoi confronti), è finalmente diventato un dio "popolare". Il suo culto non ebbe mai una dimensione propriamente civica, ma rimase legato ad alcune famiglie o a specifici gruppi.

Tale caratteristica consente probabilmente di spiegare il successo di Malakbêl presso i palmireni all'estero, dal momento che il "Messaggero di Bêl" risulta menzionato più di ogni altra divinità di Palmira proprio all'estero. Ciò sarà da ricollegarsi proprio con la sua originaria natura di dio messaggero? Possiamo immaginare che i palmireni di Roma si affidarono a lui perché faceva la spola fra Bêl, il dio supremo di Palmira, e i suoi devoti sparsi per il mondo? Abbiamo visto, tuttavia, che a Palmira stessa il legame fra Malakbêl e Bêl è quanto mai tenue. E ancora, come spiegare la posizione preminente assurta da Malakbêl a Roma dove precede "gli dèi di Tadmor", mentre a Palmira appare in posizione subordinata? Per capire queste trasformazioni occorre ricordarsi che precisamente a Roma, per opera di imperatori come Nerone, Elagabalo e più tardi Aureliano (Zosimo, *Storia nuova*, I, 61, 2 per il legame di questo culto con Palmira) il culto del dio Sol fu vigorosamente promosso (FIG. 14.2). Sol Invictus simboleggiava sia il dominio universale di Roma dall'Oriente all'Occidente sia l'invincibilità dell'imperatore.

In forza di tali considerazioni si può ipotizzare che la personalità, le funzioni, le immagini e la "teologia" di Malakbêl siano state riplasmate dall'ambiente romano dove il culto di Sol godeva di così grande prestigio. Non si tratta di una vera e propria "invenzione", ma di un processo che conduce a enfatizzare un aspetto della poliedrica natura del dio. Se torniamo all'altare e alla sua iconografia, sembra opportuno tenere conto dell'ambiente nel quale l'oggetto è stato prodotto,

FIGURA 14.2
Antoniniano di Aureliano della zecca di Roma: l'imperatore con corona radiata

Fonte: RIC, V, I, 54.

consacrato e "fruito". In altre parole, l'impronta di Roma è sensibile nel monumento, nei nomi, nelle soluzioni iconografiche, e il Malakbêl che scopriamo, senza aver perso la sua "identità" palmirena, messa in primo piano nella dedica redatta proprio in palmireno, è fortemente e volutamente romanizzato. Se l'immagine del dio sul carro tirato dai grifoni fa indubbiamente parte di un patrimonio figurativo ancestrale, essa viene qui rivisitata in chiave solare. Le 15 iscrizioni rivolte a Malakbêl da parte di soldati dell'esercito romano provenienti da Palmira confermano questa tendenza. Presentano, infatti, l'abbinamento originale fra Malakbêl e Mithra, un'altra divinità dai forti connotati solari, protettore dell'imperatore e dell'esercito. Come Malakbêl, anche il dio "persiano" Mithra è riplasmato nei diversi contesti in cui viene venerato in quanto prestigioso e possente dio "orientale" adottato nell'esercito per vigilare sull'imperatore e sui suoi soldati (per un elenco e un'analisi delle dediche a Malakbêl da parte dei soldati, cfr. Dirven, 1999).

14.4
A Roma, fra Testaccio e Gianicolo

Seguendo le tracce di Malakbêl ci siamo allontanati da Roma. È ora di tornare lungo le rive del Tevere dove si realizza l'atto di devozione a Malakbêl-Sol tramite un "linguaggio" di parole e di immagini, riferimenti e simboli, che riesce a combinare in modo efficace vari tratti

culturali. In effetti, occorre sempre ricordare che l'erezione di un altare decorato e inciso costituisce un'iniziativa di considerevole impegno economico, motivata, oltre che dalla volontà di rendere visibile il proprio statuto, soprattutto dal desiderio di ricevere la protezione divina. Nella dedica redatta in latino Tiberio Claudio Felice afferma di avere sciolto un voto: siamo di fronte, quindi, a un ex voto, e cioè a un'offerta che fa seguito a un beneficio ricevuto, benché tale beneficio non venga esplicitamente ricordato. Il testo palmireno non rivela niente di più ma la menzione finale di "pace" indica che, fatta l'offerta, regna l'armonia fra dèi e uomini. Se ne deduce logicamente che Tiberio Claudio Felice abbia ricevuto un favore divino, forse condiviso con un gruppo di connazionali residenti a Roma, come sembra suggerire la formulazione in palmireno di una delle due iscrizioni. Forse gli affari andavano a gonfie vele fra Palmira e Roma, e magari proprio grazie al lavoro di un piccolo gruppo di intermediari coordinato da Tiberio Claudio Felice e impegnato nelle attività degli *horrea Galbae*, accanto all'*Emporium*, la zona portuale del Tevere? Questa ipotesi sembra verosimile, ma, allo stato attuale della documentazione, non può essere considerata acquisita una volta per tutte. Sappiamo che in quella zona di Roma si concentravano in gran numero mercanti, liberti e schiavi, tutti originari dalle provincie orientali dell'Impero. Ciascuno aveva a cuore, vicino all'ambiente di lavoro, la perpetuazione del culto dei rispettivi dèi ancestrali. Non a caso, dalla stessa area provengono alcune tracce del culto della Dea Syria, altresì venerata nel santuario siriano del Gianicolo, insieme alla triade eliopolitana (Iuppiter, Venus e Mercurius Heliopolitani). All'epoca neroniana risalgono due basi di statue scoperte negli Orti Mattei (CIL, VI, 116-117) con dedica alla Dea Syria. Questi e altri materiali ci consentono di localizzare fra Gianicolo e Testaccio, e cioè nella zona dell'odierna Porta Portese all'interno del "popolare" quartiere di Trastevere, la presenza di una cospicua comunità siriana strutturata in associazioni (professionali, abitative e religiose) e naturalmente desiderosa di perpetuare il culto delle proprie divinità e l'uso del rispettivo idioma patrio. Il gruppo dei palmireni sembra particolarmente attivo e non si deve escludere quindi l'esistenza di un vero e proprio santuario degli dèi palmireni a Roma (per quanto modesto potesse essere) dove fu offerta l'ara che abbiamo analizzato. A seguito di scavi compiuti nel 1859, in occasione dei quali vennero scoperte strutture in laterizio e vari elementi pertinenti forse a un portico in opera reticolata, e sulla base dell'esistenza di una serie di

iscrizioni bilingui (latino-greco e greco-palmireno) o latine (risp. CIL, VI, 50-52, 31034, 31036; PAT, 0247, 0248, 0249) si tende a individuare tale luogo di culto nell'area della Vigna Bonelli. In particolare, le iscrizioni bilingue latino-greche (IGUR, I, 117-118) prova della devozione di un certo Eliodoro, il palmireno, associato a Licinio, la cui origine non è leggibile e che è menzionato per primo nella dedica, offrono testimonianza di un tempio di Belus in latino, reso come *Malakbelos* in greco. Equini Schneider (1987) ha giustamente proposto di ricollegare il nostro Licinio a una prestigiosa famiglia sacerdotale di Palmira che aveva acquisito il diritto di cittadinanza romana sotto Adriano. Di fatto, nella versione latina delle due iscrizioni, il luogo di culto è stato consacrato *pro salute imperatoris* con lo scopo di sottolineare la lealtà di questi ricchi evergeti stranieri nei confronti del potere costituito: mediatori fra due mondi, in questo caso hanno volutamente rinunciato a esibire la lingua e la scrittura di Palmira. Nelle dediche in greco, tuttavia, che erano probabilmente destinate a un uso più interno, l'omaggio all'imperatore scompare ed Eliodoro viene citato in primo, davanti a Licinio (Belayche, 2014). Al di là di queste strategie di comunicazione, gli dèi palmireni, in altre parole, vengono messi al servizio di Roma pur continuando a fare da eco alla lontana metropoli di origine, fonte del loro prestigio. Come nel caso di Tiberio Claudio Felice, l'onomastica rivela ugualmente l'avvenuta integrazione di questi personaggi che fanno da tramite fra la patria e Roma, fra il gruppo degli immigrati e le autorità romane.

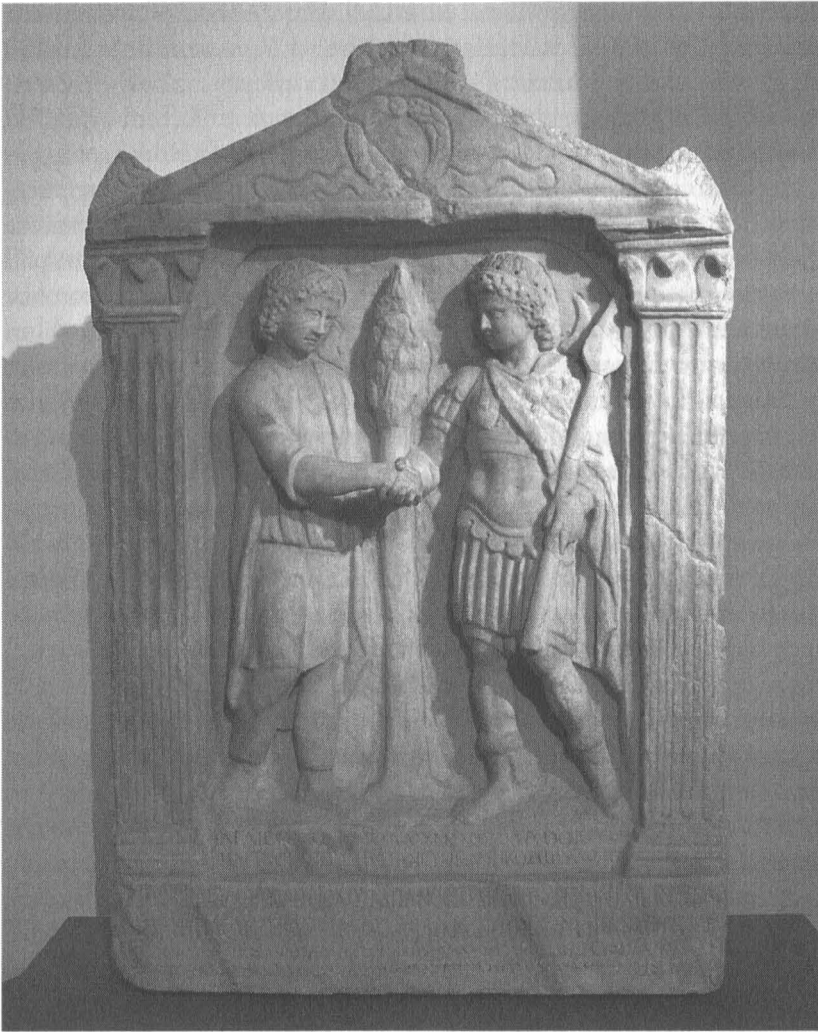
Non tutti però fanno la stessa scelta. Dalla zona di Vigna Bonelli proviene un frammento di rilievo marmoreo con un'iscrizione bilingue palmirena e greca, dove i dedicanti esibiscono i propri nomi semitici senza nessun filtro (IGUR, I, 120: II-III secolo d.C.): «θεοῖς πατρῴοις Βήλωι Ἰαριβώ[λωι / ἀνέθηκαν Μακκαῖος Μαλῆ τ[οῦ Λισάμσου καὶ Σόαδος Θαίμου τοῦ Λισαμσαίου» ("Agli dèi ancestrali Bèlos Iaribô[los hanno offerto Makaios figlio di Malè figlio di Lisamsos et Soados figlio di Thaimè figlio di Lisamsaios").

Spesso si è ipotizzato che al fianco di Bêl e Iarhibôl figurasse Aglibôl e che i tre costituissero la cosiddetta "triade palmirena" (Dirven, 1999 per una critica del modello della triade difeso da Seyrig); in verità, tale ricostruzione non si impone. Sembrerebbe maggiormente proficuo notare che, da un lato, come a Palmira, le divinità sono spesso venerate per gruppi – pertanto, nell'iscrizione di Licinio e Eliodoro, Bêl e Malakbêl sarebbero piuttosto accostati che identificati – e, dall'altro, come l'ono-

mastica lasci grande spazio al dio solare Shamash/Shamshou presente nella genealogia dei due dedicanti. Dunque, tornando un'ultima volta alle immagini che decorano l'altare di Tiberio Claudio Felice, è indubbio che la dimensione solare di Malakbêl sia qui enfatizzata, mentre la presenza di Saturnus con la relativa funzione di protettore della fertilità raggiunta dal dio in patria, l'immagine del cipresso carico di frutti da cui sorge un personaggio associato a un animale e l'offerta *d]eo Soli inv[icto] Malachibe[lo]* da parte di un *frument[arius]* a Roma spingano lo studioso a ritenere che Malakbêl non fosse considerato semplicemente un dio solare, ma venisse inteso anche come un dio promotore della fertilità e della ricchezza (e in tal senso oltremodo caro ai palmireni espatriati e convenuti nell'*Vrbs*). Insomma, non si tratterebbe esclusivamente di un dio dalle prerogative cosmiche, ma anche di un dio avvertito come vicino, benefico e accessibile.

Una siffatta interpretazione è confermata da un ultimo monumento romano con il quale chiuderemo il nostro capitolo. Si tratta di un'edicola dedicatoria, anch'essa proveniente dagli Orti Mattei, datata al 236 d.C.: è questa la traccia più recente della presenza palmirena a Roma. All'interno dell'edicola: a destra, Aglibôl, rappresentato in abbigliamento militare, con corazza, clamide e lancia sulla spalla, mentre dietro le spalle compare un crescente lunare; a sinistra, Malakbêl che indossa un costume civile formato da pantaloni, tunica e sopravveste, secondo l'abbigliamento tipico di Palmira (è assente qualsiasi simbolo solare). In segno di alleanza i due dèi si stringono reciprocamente la mano destra, e l'azione si compie di fronte a un cipresso che sembra fare da testimone alla *dexiosis* (FIG. 14.3).

La scena è accompagnata da una lunga iscrizione bilingue sottostante (IGUR, I, 119 = PAT 0247). Il testo in greco dice che il rilievo con le immagini scolpite delle due divinità (così come gli ornamenti d'argento attestati ma scomparsi) è stato dedicato «a Aglibôl e Malakbêl dèi ancestrali (*patrooi theói*)» da Giulio Aurelio Eliodoro, figlio di Antioco, abitante di Adriana Palmira, a sue spese, per sé e la sua famiglia, nel mese di febbraio dell'anno 236 d.C. Nella versione palmirena, il dedicante viene chiamato Iarḥai, figlio di Ḥalifai, figlio di Iarḥai, figlio di Lashamash, figlio di Shadu. Chiaramente prodotta a Roma, l'edicola votiva recupera e rielabora in qualche modo i codici iconografici e teologici palmireni che associavano, come fratelli, Aglibôl e Malakbêl. Li "ricicla" grazie a un'immagine che, al di là della fratellanza divina, potrebbe esprimere la feconda alleanza fra Palmira e Roma attraverso

FIGURA 14.3
Altare con Aglibôl (a destra) e Malakbêl (a sinistra), recante un'iscrizione bilingue greca-palmirena

Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Relief_with_dedication_to_Aglibol_e_Malakbel_(3rd-cent.)_-_Tabularium_-_Rome_2016.jpg (ultima consultazione 14 febbraio 2018).

i codici affidati all'abbigliamento scelto per i due dèi: un romano a destra e un palmireno a sinistra, entrambi di fronte a quel cipresso che sigilla la loro intesa armoniosa e serena sul suolo dell'*Vrbs*.

14.5
Conclusioni

«È fin troppo chiaro che una documentazione così esigua non permette argomentazioni conclusive», commentava Eugenia Equini Schneider (1987, pp. 84-5) al termine del suo fondamentale saggio *Il santuario di Bel e delle divinità di Palmira. Comunità e tradizioni religiose dei Palmireni a Roma*. La studiosa proseguiva: «[Tale documentazione] ci consente tuttavia di individuare, fra le componenti essenziali della colonia palmirena del I secolo d.C., un nucleo di schiavi e liberti, lontani dalla madrepatria già prima forse del momento in cui la vita religiosa della città [Palmira] andava modificandosi con l'affermazione della supremazia di Bel. L'altare capitolino è tuttavia prova evidente dello stretto legame mantenuto con le tradizioni religiose tribali e i culti ancestrali della madrepatria». Aggiungerei che l'esame di queste tracce sparse della presenza palmirena a Roma getta una luce suggestiva sulla "creatività" che ogni gruppo dispiegava in una tensione produttiva fra fedeltà alle origini e desiderio di integrazione. Roma "città aperta" è un grande calderone religioso dove non tutto è possibile perché le tradizioni, le usanze, gli statuti, le norme o le consuetudini regolamentano e legittimano o meno gli atti di culto; tuttavia, l'*Vrbs* è allo stesso tempo un luogo di elezione dove si esprime con forza la ricerca di un compromesso non solo accettabile, ma "creativo", carico di significato, capace di garantire distinzione e prestigio, legami e sicurezza. Tiberio Claudio Felice, in fondo, deve sia all'imperatore che lo ha affrancato, sia agli dèi palmireni che lo hanno protetto, il privilegio di potersi dichiarare "felice"!

15

Divinità romane e "orientali" sul Gianicolo

di *Nicole Belayche**

Andare da Berito (oggi Beirut in Libano) a Roma, e cioè dalla riva del Levante alle sponde del Tevere, comporta un sensibile scarto a livello geografico... tanto più nell'Antichità. Ma, trasferendosi sul piano religioso e cultuale, si ritroverebbe lo stesso "scarto" se si guardasse alla vita quotidiana di un santuario situato lungo le rive del Tevere e frequentato da fedeli di origine orientale? Il dossier del *lucus* della dea Furrina, il bosco consacrato a una ninfa e situato sul Gianicolo, lungo la riva destra del fiume (cfr. TAV. 2), fornisce valide risposte. Visitarne i resti archeologici ed esaminarne le testimonianze plastiche ed epigrafiche chiarisce diverse sfaccettature della relativa ricostruzione storica: la coabitazione tra dèi romani e dèi venuti dall'Oriente, l'integrazione sociale e culturale degli orientali che rimangono in ogni caso legati all'identità culturale originaria e, infine, l'evoluzione dei santuari nel corso del IV secolo, quando una nuova religione venuta dall'Oriente, e cioè il cristianesimo, si prepara a diventare la nuova religione di Stato.

15.1
L'installazione topografica degli orientali a Roma

Quando si abbandonava una città del Levante, foss'anche una colonia romana come Berito, il fatto di portare con sé un dio protettore locale poteva garantire una condizione favorevole al trasferimento. Quali che fossero le regioni e l'appartenenza etnica originarie, i comportamenti degli immigrati che arrivavano a Roma presentavano delle similitudini che non dovevano discostarsi troppo dagli scenari che possiamo vedere ai nostri giorni. I nuovi venuti si installavano soprattutto nella periferia

* Ringrazio Ennio Sanzi e Francesco Massa per la loro assistenza nella versione italiana.

urbana, in particolare lungo le rive del Tevere; proprio lì, infatti, avrebbero potuto trovare dei correligionari. Tanto alla riva sinistra, dove si trovava l'*Emporium* (ovverosia il porto fluviale di Roma), quanto alla riva destra, dove erano situati *Transtiberim* (cioè l'attuale Trastevere) e il Gianicolo (cfr. TAV. 2), portavano le due vie che salivano da Ostia, il porto marittimo di Roma, attracco naturale di uomini e merci. Situati all'esterno della Roma storica, Trastevere e il Gianicolo furono compresi nello spazio urbano solo con la riorganizzazione di Augusto in forza della quale nell'8 a.C., una volta aggregati in un'unica realtà amministrativa, vennero a costituire la XIV *regio*. Alla luce della sua collocazione – all'inizio della *via Portuensis* e con una zona di passaggio (il ponte Sublicio) verso il Foro boario (Coarelli, 2008) – Trastevere rappresentava il luogo naturale dove risiedere per le popolazioni legate alle attività economiche del porto di Roma: commercianti, artigiani, operai manifatturieri e magazzinieri; tra loro si annoveravano numerosi levantini (La Piana, 1927), Siriani ed Ebrei (*Ioudaioi*) che si riunivano almeno in tre sinagoghe (Noy, 1995). Queste popolazioni così industriose si agglomeravano sul bordo del fiume e lungo la via che portava a Ostia. Alle spalle, e quasi a contrasto, i fianchi del colle del Gianicolo accoglievano lussuose proprietà aristocratiche: il colle, infatti, era poco lottizzato e conservava un naturale ambiente boschivo. Tra queste proprietà la più sontuosa era di quella di Cesare, gli *horti Caesaris*, residenza di Cleopatra durante il suo soggiorno "urbano" e patrimonio perpetuo del popolo romano per volontà testamentaria del dittatore a vita; il *lucus* della dea Furrina ne segnava il confine.

Al loro arrivo, gli stranieri si raggruppavano generalmente secondo le comunità di origine, senza che questi quartieri a forte coloritura etnica diventassero dei "ghetti". I correligionari, che spesso svolgevano la medesima professione di mercanti e/o di artigiani, dovevano organizzarsi in *collegia*, ovverosia associazioni, in modo da poter disporre di un luogo di riunione, generalmente patrocinato da una o più divinità dei rispettivi luoghi di origine. Così, a Ostia, i mercanti di Gaza onoravano il loro "dio ancestrale" (*patrios theós*) Marnas (IG, XIV, 926) (cfr. CAP. 12). Questi gruppi favorivano la conservazione delle tradizioni identitarie di natura culturale e religiosa (*ta patria* in greco). Il potere romano, sempre così attento alla *pietas*, li rispettava a patto che non contravvenissero all'ordine pubblico, oppure, nel caso degli Ebrei, li proteggeva sulla base degli editti emanati da Cesare e confermati da Augusto. Per tutti i popoli dell'Antichità, Ebrei compresi, l'identità

etnica si riconosceva nella divinità ancestrale che gli immigrati avevano portato con loro. Per gli Ebrei si trattava del "Signore" (*despotes*) o "Dio" (*Theos*) (Noy, 1995, 25, 360), per i Siriani degli dèi/signori (*Baalim*) delle diverse città (Doliche, Eliopoli, Gaza, Damasco ecc.). Questa fedeltà all'*ethnos* d'origine rappresentata dal dio locale non obbligava, tuttavia, a proporne un ripiegamento identitario o comunitario; di certo non rappresentava un ostacolo nei confronti dell'integrazione nella romanità (Belayche, 2000a), come si può ben constatare volgendosi a un santuario frequentato da devoti di divinità originarie della Siria edificato sul Gianicolo.

15.2
La coabitazione tra divinità romane e dèi venuti dall'Oriente

Il *lucus* della dea Furrina, oggi situato nei giardini dell'antica Villa Sciarra lungo le pendici orientali del Gianicolo (via Dandolo), era un antichissimo luogo di culto della religione pubblica romana. Tuttavia, il titolare divino era divenuto oscuro per i Romani al punto che la fase "romana" (di età repubblicana) del santuario continua a non essere praticamente attestata a livello archeologico (Goddard, 2004). Al tempo di Augusto, Varrone scriveva: «Nunc vix nomen notum paucis» (*Sulla lingua latina*, IV, 19: "Al giorno d'oggi soltanto il nome è a malapena noto a qualcuno"). La stessa ortografia onomastica è tutt'altro che univoca. All'inizio del II secolo d.C., Plutarco riferisce del suicidio del tribuno Gaio Gracco consumatosi in questo bosco nel 121 a.C. e identifica il luogo come un "bosco consacrato alle *Furiae*" (*Vita di Gaio Gracco*, 17, 12), le dee della vendetta. In realtà, la dea Furrina – che a volte è stata messa in rapporto con gli Etruschi alla luce della localizzazione del santuario lungo la riva destra del Tevere (cioè, in territorio etrusco) – era una divinità romana delle acque, stando almeno ad alcuni indizi che possono essere messi in relazione con questa figura divina. La dea era sufficientemente antica per avere un flamine (*Furrinalis*) al suo servizio (Varrone, *Sulla lingua latina*, V, 84) e la sua festa era registrata al 25 luglio nei calendari (*FVRINNALIA*, *sacra annua*). Il bosco sacro (*lucus*), il titolo di Nympha/ae, l'attestazione di una "sorgente" (*krene*) in un'iscrizione (per quanto lacunosa, CIL, VI, 36797 = Lombardi, 1997, 3) e, infine, la presenza di numerose sorgenti lungo il fianco del colle, sono

tutti elementi che portano a relazionare la/e titolare/i originaria/e del santuario con le potenze delle sorgenti. Effettivamente gli scavi hanno messo in luce un pozzo alimentato dalle acque raccolte in tre camere sotterranee (Dumézil, 1986, pp. 30-7).

A livello archeologico, il santuario si rivela solo quando ospita anche dei culti rivolti ad alcune divinità originarie della Siria, nel I secolo d.C. Il luogo sacro in quel momento non era più in attività, poiché la festa dei *Furrinalia* scompare dal calendario romano, probabilmente sotto Augusto. Le Nymphae Furrinae, tuttavia, non erano state sfrattate o dimenticate, secondo quanto attestano alcune testimonianze databili al II secolo d.C. A Roma non si poteva spostare o sopprimere un dio senza macchiarsi di empietà, dal momento che il tempio era stato consacrato e apparteneva alla divinità; bisognava procedere a una cerimonia rituale di *exauguratio*, cioè di deconsacrazione, attraverso la quale la divinità stessa informava della propria decisione di abbandonare il luogo. Conosciamo bene i casi di Terminus e Iuventas che rifiutarono di lasciare il colle capitolino quando il tempio della triade capitolina vi fu installato (cfr. CAP. 22). Nel *lucus* della dea Furrina, l'antica divinità romana e alcuni dèi importati hanno quindi convissuto, al più tardi a partire dai Flavi, almeno stando alla sistemazione architettonica (Goodhue, 1975).

Senza volersi basare troppo sull'epitaffio di Publio Petellio, un liberto siriano che si dice "allenatore di gladiatori presso l'altare delle Forinae [*sic*] di Roma" («lanista ad aram Forinar[um] [*sic*]», CIL, VI, 10200) – l'autenticità, infatti, è contestata –, su un altare di marmo riutilizzato nel II secolo d.C. (Gauckler, 1912) una devota originaria di Sidone, sulla costa fenicia, ha fatto incidere la propria dedica in greco al suo dio ancestrale aggiungendo la menzione alle Nymphae alla fine del suo omaggio: «A Zeus *keraunios*, Artemide chiamata anche Sidonia di Cipro, per ordine [del dio] ha consacrato [l'altare], e le/alle Nymphae Forrinae (*kaì Nymphes Phorinnes*)» (CIL, VI, 36802 = Lombardi, 1997, 1).

Le autorità romane hanno dunque dovuto assegnare questo spazio pubblico poco utilizzato – che, stando a Orazio (*Satire*, I, 9, 18), era decentrato – a una comunità di immigrati siriani che era in cerca di un luogo dove venerare il proprio dio. La pratica non ha niente di eccezionale. A sud della città (sulla sponda sinistra del Tevere), all'altezza di Porta Capena, Giovenale ci fa sapere che gli Ebrei si erano insediati nel bosco sacro di Egeria, la ninfa con la quale, secondo la leggen-

da, Numa, il successore di Romolo, aveva l'abitudine di intrattenersi: «Hic, ubi nocturnae Numa constituebat amicae / nunc sacri fontis nemus et delubra locantur / Iudaeis, quorum cophinus fenumque supellex; / omnis enim populo mercedem pendere iussa est / arbor et eiectis mendicat silva Camenis, / in vallem Egeriae descendimus et speluncas / dissimiles veris» (*Satire*, III, 12-18: "In questo luogo, dove Numa si incontrava con l'amica notturna [Egeria], il bosco e la cappella della sorgente consacrata oggi si affittano a degli ebrei il cui sostegno sono una gamella e del fieno; per legge ogni albero paga all'erario una tassa e così, cacciate le Camenae, il bosco va mendicando, ci inoltriamo nella valle di Egeria tra grotte ben distanti dal vero"). Mettendo da parte il noto antigiudaismo del poeta satirico, il verbo impiegato (*locantur*) indica chiaramente che una comunità ebraica aveva affittato lo spazio (Collon, 1940). Sul Gianicolo, tra il I e II secolo d.C., la situazione giuridica doveva essere simile, ma con due differenze degne di nota. Sul Gianicolo, infatti, gli dèi coabitanti partecipavano alla medesima rappresentazione politeistica del mondo divino e le divinità titolari romane erano sempre evocate negli atti di omaggio resi alle divinità installatesi di recente.

La lingua in cui è redatta la dedica di Artemis, il greco, così come la relativa formulazione, sono entrambe istruttive. La menzione delle Nymphae è senza dubbio secondaria alla fine del testo, né è sicuro che proprio loro siano le destinatarie dell'atto religioso; il destinatario divino dell'omaggio è piuttosto Zeus *keraunios*, un grande dio folgoratore. È evidente che diverse figure divine del Mediterraneo orientale potevano sussumere tale nome. In questo caso si cela probabilmente l'interpretazione greca di un Baal fenicio giunto direttamente dal litorale siriano (Sidone, Antiochia sull'Oronte, Baitocece nella città di Arado?, Tiro) o a seguito del suo insediamento a Cipro (Kition era una colonia di Sidone), essendo nota l'identità della devota che ne aveva fatto l'esperienza (lei, infatti, dichiara di aver ricevuto un ordine dal dio). Più precisamente l'altare, ornato ai quattro angoli con teste antropomorfe corredate di corna di montone che sostengono delle ghirlande, guida l'interpretazione verso Baal Karnaim / Zeus Hammon (Signore dalle due corna), il culto del quale è ben attestato a Cartagine, colonia di Tiro. Questo "Zeus" (secondo la sua traduzione/interpretazione greca) era vicino di un altro dio siriano, anch'esso qualificato dal teonimo gioviano. Zeus Hadados non è identificato per la sua modalità di azione atmosferica ma per il suo luogo di soggiorno (CIL, VI, 36803

= Lombardi, 1997, 2): è un Signore dei monti (*Akroreites*) del Libano (*Libaneotes*). Hadad, dio della tempesta che brandisce la folgore, era il paredro maschile siriano della dea Atargatis; Luciano di Samosata lo identificava con Zeus (*Sulla Dea Syria*, 30). In mezzo a queste due dediche, Marco Oppio Agreco e Tito Sestio Agatangelo, il *cognomen* dei quali tradisce l'origine orientale, hanno riutilizzato una lastra di pietra dedicata innanzitutto a Iuppiter Heliopolitanus per onorare in latino Iuppiter Maleciabrudenus, un altro dio delle alture. Questo Baal di Yabrud nell'Anti-Libano (CIL, VI, 36803 e 36792) è conosciuto soltanto in forza di un'altra epigrafe, anch'essa in latino, che proviene dalla colonia romana di Berito ("L'Année Épigraphique", 1950, 232). Doveva assomigliare a un altro di questi Signori delle alture levantine la cui *audience* si era diffusa grazie all'azione di emigrati e soldati, Iuppiter Turmasgades, un Baal delle montagne della Commagene la cui titolatura *Tûr-masgada* in aramaico significa "Montagna del santuario" (Eck, 2010). Nel Campo Marzio, e cioè lungo la riva sinistra del Tevere, un certo Ortio, liberto imperiale preposto agli archivi (*tabellarius*), ha offerto una dedica a Iuppiter Optimus Maximus Iuppiter Turmasgade, apposta su di un rilievo di tipo dolicheno rappresentante un'aquila colta nell'atto di posarsi sulla testa di un cervide (CIL, VI, 30950a = Calzini Gysens, 1997, pp. 269-70; cfr. PAR. 5.3).

Numerosi dèi della Siria fenicia si ritrovavano, dunque, nel santuario in funzione delle città di origine dei rispettivi devoti (Calzini Gysens, 1997). Tuttavia, nel II secolo d.C., il dio principale era senza dubbio Iuppiter Heliopolitanus, il gran dio di Heliopolis/Baalbek (Hajjar, 1977), la colonia romana che gestiva il territorio della Bekaa nell'entroterra di Berito. La divinità è onorata insieme alle Nymphae del luogo, e c'era anche un sacerdote. La sua stessa identità dà luogo a un insieme di coabitazioni religiose dal momento che si tratta di una creazione di epoca augustea nella quale elementi romani, siriani ed egiziani vengono a combinarsi mutualmente. D'altronde, gli omaggi religiosi rivolti a lui sono redatti per lo più in latino e il suo teonimo mette insieme generalmente quello del dio nazionale romano (Iuppiter Optimus Maximus = IOM) con quello legato al luogo d'origine (Heliopolitanus = H), regolarmente indicato con l'acronimo IOMH. Così, altri dèi importati erano "tradotti" nella lingua romana grazie al nome del dio capitolino seguito dall'attributo epicorico: Iuppiter Optimus Damascenus (CIL, VI, 405) e Iuppiter Optimus Maximus Balmarcodus (o semplicemente IOMB), Baal Marcod, per quanto riguarda un dio

semitico, Signore delle danze, di Der el-Qalaa nel territorio di Berito (CIL, III, 158).

Un altare iscritto, reimpiegato nella chiesa medievale dei Quaranta Martiri a Trastevere, proviene con buone probabilità dalla fase antonina o severiana del Gianicolo: «I(ovi) O(ptimo) M(aximo) H(eliopolitano) Aug(usto) / sacr(um). / Genio Forinarum / et cultoribus huius / loci Terentia Nice, / cum Terentio Damari/one filio sacerdote et / Terentio Damarione iun(iore) / et Fonteio Onesimo filio, / sacrorum signum et basim, / voto suscepto, de suo posuit, / lustro eiusdem Damario/nis» (CIL, VI, 422 = 30765: "Consacrato a Iuppiter Optimus Maximus Heliopolitanus Augusto. Al Genius delle Furrinae e ai fedeli di questo luogo Terenzia Nike, con Terenzio Damarione suo figlio, sacerdote, e Terenzio Damarione il giovane, e con Fonteio Onesimo suo figlio, a sue spese ha posto la statua e la base per le cerimonie, compiuto il voto, per il *lustrum* dello stesso Damarione"). La dedicante, senza dubbio una liberta di origine orientale, in compagnia dei suoi tre figli (nati da due unioni diverse), uno dei quali è un sacerdote (probabilmente del luogo), ha celebrato nel santuario il *dies lustricus* del suo ultimo figlio – e cioè il giorno in cui il bambino riceve il proprio nome e la *bulla* protettrice secondo il costume romano. In quest'occasione la donna ha sciolto un voto fatto a Iuppiter Heliopolitanus, come attesta la formula dedicatoria, associando nel suo omaggio il Genius delle Nymphae del luogo e la comunità religiosa che qui si riuniva, forse in seguito alla responsabilità sacerdotale del figlio. L'associazione delle divinità si appoggiava sulla loro coabitazione topografica.

Tra i devoti d'origine orientale, molti erano militari. Lucio Trebonio Sossiano, originario di Eliopoli, ha offerto un pilastro al suo dio patrio inteso anche quale *conservator* del suo imperatore: «I(ovi) O(ptimo) M(aximo) H(eliopolitano) / Conservatori / imperii / d(omini) n(ostri) Gordiani / Pii Fel(icis) Invicti Aug(usti) / L(ucius) Trebonius Fab(ia) / Sossianus / colonia Heliupoli / |(centurio) frum(entariorum) leg(ionis) IIII Fl(aviae) / Gordianae / p(ius) p(osuit)» (CIL, VI, 423: "A Iuppiter Optimus Maximus Heliopolitanus conservatore del potere del nostro signore Gordiano [238-43] pio felice invincibile Augusto, Lucio Trebonio Sossiano della tribù Fabia, della colonia di Eliopoli, centurione frumentario della IV legione Flavia Gordiana, ha offerto a proprie spese"). Tuttavia, il rilievo scolpito mostra una dea con corona turrita sul capo stante tra due leoni, con un timone appoggiato su un globo e con in mano la cornu-

copia. Si tratta della rappresentazione canonica della Tyche, ovverosia la Fortuna, assimilata ad Atargatis, la Dea Syria di Ierapoli/Bambyke, secondo un'associazione iconografica ben attestata nel Vicino Oriente, specialmente a livello numismatico: anche gli dèi e le dee coabitavano! Ancora nel III secolo, una pietra incisa è stata reimpiegata *in loco* per opera di Gaio Eflanio Marziale quale omaggio a Venus Caelestis, nome latino dell'Atargatis siriana (CIL, VI, 36793). Un altro soldato, Marco Elvio Rustico, ha potuto legarsi al dio al tempo del suo servizio in Oriente; questi, infatti, ha offerto una colonna di marmo al *numen* del dio identificato dalle semplici iniziali: IOMH. Anche la sua dedica cita un sacerdote di nome Erennio, ugualmente legato al santuario (CIL, VI, 36791). Questa testimonianza potrebbe far luce su un altro testo inciso, bilingue ma molto lacunoso in entrambe le versioni, che sembra fare riferimento a un *sacer(dos?)* in latino e a delle sorgenti in greco (CIL, VI, 36797 = Lombardi, 1997, 3). Con l'eccezione di un'allusione ai sacrifici (*thuekoos*, CIL, VI, 36805 = Lombardi, 1997, 4), non abbiamo informazioni sulle pratiche rituali. Come possibile parallelo si può leggere il regolamento rituale del santuario di un altro Baal siriano, Iuppiter Beheleparus, onorato più a sud, lungo la *via Campana-Portuensis*. Nonostante le lacune, si comprende che un tal Leonas, qualificato con il titolo di amministratore («vilicus») – probabilmente uno schiavo al servizio di un ricco patrono –, garantiva sul posto l'esercizio del culto "secondo il costume ancestrale" («more patrio»), ovverosia siriano (CIL, VI, 30934; Duthoy, Frel, 1997, p. 266); si intuiscono regole di purezza corporale e alimentare, probabilmente in relazione a un calendario sacrificale. Il fatto che Leonas abbia scritto il regolamento in latino, la lingua di Roma, si spiega con la volontà di attribuire alle regole la maggiore pubblicità in modo da prevenire le violazioni, oppure poiché la comunità dei fedeli era latinofona, come succedeva nei gruppi dolicheni. In entrambi i casi, siamo di fronte a una buona integrazione di un culto straniero.

Infine, si potrebbe attribuire al santuario del Gianicolo una dedica rinvenuta lungo la *via Nomentana* (sulla riva sinistra del Tevere) e offerta a Iuppiter Heliopolitanus da parte di un distaccamento (una *vexillatio*) dell'ala degli Itureni, un *ethnos* dell'Anti-Libano, grazie all'interessamento di Claudio Rufino e di Ursione e posta dai loro ufficiali (CIL, VI, 421). Ora, il tempio di Eliopoli fu eretto nel grande centro religioso della dinastia iturea prima che questa sparisse, una volta ridotta la Siria a provincia romana. Gli Iturei, dunque, avrebbero conservato il loro

retaggio etnico, anche se, sotto la forma di IOMH, il dio della colonia era stato una creazione romana.

15.3
Un devoto di esemplare integrazione: Marco Antonio Gaionas

Uno dei devoti del santuario merita speciale attenzione, sia perché è conosciuto da sette iscrizioni (di cui quattro rinvenute all'interno del santuario oltre al suo epitaffio, oggi perduto), sia perché incarna un esempio perfetto di riuscita integrazione dei Siriani nella società e nei costumi romani, senza l'abbandono delle tradizioni d'origine.

Marco Antonio Gaionas apparteneva a una famiglia di affrancati originaria di Eliopoli. In una dedica a Iuppiter Heliopolitanus in onore dell'imperatore Commodo, egli presenta nella maniera più dettagliata possibile la propria identità:

I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Heliopolitano / Κομμόδῳ / ἀνδρὶ βα[σι]λικ[ω]τ[άτῳ] / ἀσπιστῇ [τῆς] / οἰκουμ[ένης] / Imp(eratori) Cae(sari) M(arco) Aur(elio Commodo) / Antonino Pio /// / Sarm(atico) Germanico / trib(unicia) pot(estate) X[I] imp(eratori) [VIII co(n)s(uli) V p(atri) p(atriae)] / M(arcus) Antonius M(arci) f(ilius) Gai[on]a[s] / Cl(audialis) Aug(ustalis) Quirin(alis) EC VS / cistiber dedic(avit) u(rbe) condita [a(nnos) DCCCC]XXXIX / imp(eratore) Commodo A[n]tonino Pio / Felice Aug(usto) V M(anlio) Acil(io) Glabrione / II co(n)s(ulibus) / III (ad) k(alendas) Decembris (CIL, VI, 30764 = Hajjar, 1977, 292 = Lombardi, 1997, 6).

"A Iuppiter Optimus Maximus Heliopolitanus, a Commodo uomo della massima regalità, scudiero dell'universo, all'imperatore Cesare Marco Aurelio Commodo Antonino pio [Felice Augusto *martellato*], Sarmatico e Germanico, durante la sua undicesima *tribunicia potestas*, salutato come *imperator* per l'[ottava volta, console per la quinta volta, Padre della patria], Marco Antonio Gaionas figlio di Marco, *Claudialis*, *Augustalis*, *Quirinalis*, EC ... US [?], *cistiber*, ha dedicato [questo] nell'anno 939 dalla fondazione di Roma, consoli l'imperatore Commodo Antonino Pio Felice Augusto per la quinta volta e Manlio Acilio Glabrione per la seconda volta, il terzo giorno prima delle calende di dicembre [29 novembre]".

L'iscrizione è stata incisa su una colonna che doveva supportare il ritratto di Commodo, il 29 novembre 186, ovverosia durante il decimo

anniversario della sua ascesa al potere. Il testo è interamente in latino per garantire una grande diffusione, tranne l'epigramma in greco, e si connota per un servilismo enfatico destinato a presentare Gaionas come un letterato. Il dedicante si presenta come cittadino romano, con i suoi *tria nomina* e l'indicazione della sua filiazione. Rivestiva funzioni romane, sia nel culto dell'imperatore – un triplo flaminato (*Augustalis, Claudialis et Quirinalis*) – che nell'amministrazione urbana – la sorveglianza delle vie di Roma (*cistiber*) – di cui fa menzione anche in un omaggio "per la *salus*, il ritorno e la vittoria" di Marco Aurelio e Commodo datato al 176 d.C. («pro salute et reditu et victoria», CIL, VI, 36793), così come nel suo epitaffio (IGUR, III, 1157). E così, benché i suoi incarichi lo collochino tra gli strati medi della popolazione romana, Gaionas mette la propria rispettabilità sociale in stretto legame con gli imperatori; appare del tutto romano in una società in cui il riconoscimento pubblico è alla base delle relazioni sociali. Nelle sue altre dediche nel santuario, per un impiego apparentemente più interno, l'uomo presenta solo il suo *cognomen* greco (Gaionas, appunto) e la sua funzione rituale di *deipnokrites*, giudice dei banchetti, incarico rituale tipico nel Vicino Oriente semitico e nelle associazioni, come in un'iscrizione in pentametri greci che rende perenne l'offerta di un anello fissato nella pietra destinato a mantenere le vittime durante le cerimonie sacrificali (CIL, VI, 36804 = Lombardi, 1997, 5: «[Sono] il legame molto potente per procurare il sacrificio agli dèi che Gaionas *deipnokrites* eresse qui»; cfr. Montesi, 1982 = Sanzi, 1993b, pp. 87-98; Scheid, 1995; teniamo conto della traduzione di quest'ultimo) (FIG. 15.1).

A Porto presso Ostia, il porto marittimo di Roma, dove dovette esercitare le sue attività lucrative in qualità d'imprenditore commerciale, Gaionas rende onore ancora una volta, per la *salus* degli imperatori, al dio di Eliopoli, qualificandolo con un epiteto sconosciuto a Roma, e cioè quello di "messaggero" («angelus») (CIL, XIV, 24). Questa epiclesi della divinità ricorda però alcune dediche simili e contemporanee rinvenute in Siria e in Arabia, come quella offerta "al Dio messaggero" (Θεῷ ἀγγέλῳ) a Deir el-Qalaa nel territorio di Berito (Rey-Coquais, 1999). Gaionas non scambiava solo beni materiali con il Levante; nonostante un'identità da perfetto romano, i legami di natura religiosa che conservava potevano anche seguire le rappresentazioni religiose proprie della sua regione d'origine. La presenza di un personaggio così ricco e ben introdotto dovette fare gioco anche al santuario, tanto che

FIGURA 15.1
La pietra offerta da Gaionas

Fonte: Friggeri (2001, p. 187, fig. 31).

si è potuto ipotizzare su solide basi che le diverse sculture della seconda metà del II secolo provenissero da un medesimo atelier (Duthoy, Frel 1997).

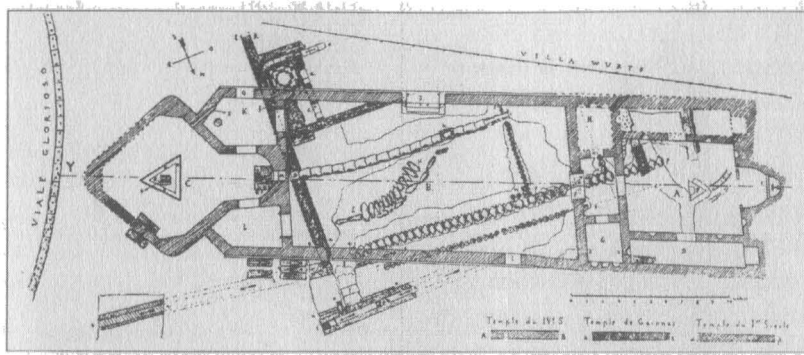
Ancor meglio di Tiberio Claudio Felice che onora in latino e in palmireno un Sol soprattutto siriano (cfr. PAR. 14.2), la figura di Gaionas rimane paradigmatica di queste identità romano-siriane "alla Giano" e del modo in cui i romani d'origine levantina si siano integrati nell'*Vrbs*. L'inondazione delle acque straniere che Giovenale descriveva (cfr. PAR. 20.3) non si è realizzata dal momento che gli schiavi affrancati o gli immigrati più recenti hanno cercato l'integrazione in quel mondo romano di cui avevano adottato lingua (Solin, 1983) e codici, e dove cer-

cavano di realizzare la loro ascesa sociale, spesso ricoprendo funzioni civili e militari. Così come nel caso di Gaionas, un flamine, le funzioni di *magistri* nei collegi degli *Augustales*, ricoperte, dopo Augusto, soprattutto da affrancati di origine orientale, finivano con il creare una reale familiarità nei confronti delle forme romane del culto che non erano fuori luogo per i loro dèi d'origine. Ricorrendo alle risorse della comunicazione sociale tipica di una società aperta dove tutti gli dèi erano vicini, ossia coabitavano, queste divinità romanizzate adattavano la coloritura religiosa al pubblico cui si rivolgevano, fosse la comunità oppure un pubblico indistinto, insistendo sulla loro appartenenza alla romanità – attraverso l'uso del latino e della formula romana del voto – oppure scegliendo delle modalità di espressione tipiche per invocare la loro divinità o per indicare gli specifici incarichi rituali. Così, questo stesso "Dio Hadad", compagno maschile della Dea Syria, gratificato in greco con un altare sul Gianicolo, era invocato da un padre e dai suoi due figli con il nome di Iuppiter Optimus Maximus; i devoti ne hanno custodito l'aspetto siriano d'origine soltanto nel rilievo che lo rappresenta seduto tra due tori (CIL, VI, 117).

15.4
L'evoluzione del santuario nel IV secolo: un "serapeo"

La cronologia del santuario "siriaco" è molto difficile da seguire dopo l'età dei Severi (192-235). Di certo fu distrutto da un incendio, al più tardi nella metà del IV secolo. Sebbene il primo attacco violento degli imperatori cristiani contro le pratiche pagane risalga alla legge di Costanzo II contro la "superstizione" nel 341 (CTh, XVI, 10, 2), questa distruzione non rientra nel "conflitto" tra paganesimo e cristianesimo. In effetti, dopo un terrazzamento a copertura degli strati precedenti, un nuovo santuario venne edificato. La ricostruzione seguì delle linee differenti e ben più complesse rispetto alle strutture precedenti (Gauckler, 1912). Paul Gauckler, che condusse gli scavi tra il 1907 e il 1910, portò alla luce la nuova e assai originale pianta del luogo di culto (FIG. 15.2).

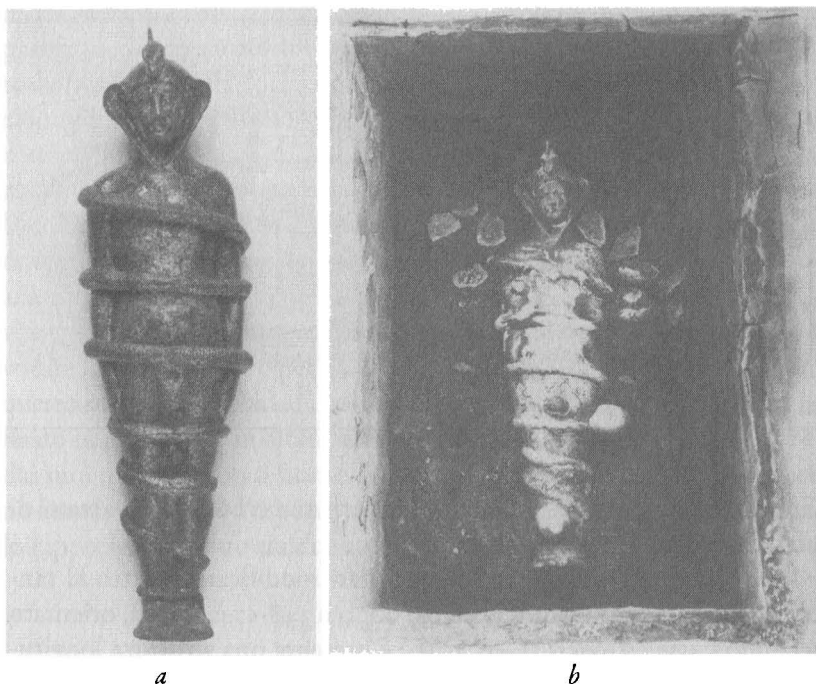
Lo studioso credette di avere trovato il tempio siriano ricostruito dopo l'incendio, ma tutte le epigrafi dedicatorie in onore degli dèi siriani sono state rinvenute negli strati inferiori. Le ultime analisi, comprese quelle relative al terreno (Mele, 1982; Duthoy, Frel, 1997;

FIGURA 15.2
Pianta del santuario sul Gianicolo e le relative tre fasi

Fonte: Ensoli, La Rocca (2000, p. 288).

Goddard, 2004, pp. 280-3), spingono ormai a credere che si tratti di un serapeo.

La pianta e l'orientamento sono stati modificati rispetto al santuario preesistente. L'edificio eretto dopo il 348-57 è, infatti, orientato secondo l'asse est-ovest (Gee, 2010) e presenta una struttura longitudinale con quattro ingressi disposti sui lati lunghi (nord e sud), che si aprono su una corte centrale a cielo aperto. Benché l'edificio sia stato avvicinato alla pianta delle basiliche cristiane con abside che si iniziarono a costruire dall'età di Costantino, esso evoca con più sicurezza le sale di ricevimento delle *domus* o delle *villae* suburbane. Posta all'estremità ovest, una sala coperta era provvista di un'abside; qui, all'interno di una nicchia, si trovava un tronco di statua non identificato e sotto il quale venne scoperto un cranio umano sezionato. Paul Gauckler, influenzato dal clima scientifico e culturale dell'inizio del XX secolo che considerava le religioni della Tarda Antichità – specialmente se di origine orientale – come dei culti misterici, facilmente immaginò la celebrazione di pratiche misteriche e, sulla base dei racconti polemici che i cristiani facevano delle pratiche pagane, arrivò persino a ipotizzare la celebrazione di sacrifici umani. La realtà del culto era probabilmente meno romanzesca. All'estremità orientale della corte si trovava un edificio absidato di forma poligonale e delimitato da due sale a pianta pentagonale. Al centro dell'ottagono venne rinvenuta una struttura triangolare (un altare?) sotto la quale era stata approntata una cavità destinata ad

FIGURA 15.3
Statuetta del cosiddetto "idolo del Gianicolo" (Osiris)

a *b*

a) Dopo il restauro; *b*) al momento del rinvenimento.

Fonte: Friggeri (2001, p. 186, figg. 29-30).

accogliere un'arca in cui giaceva una statuetta maschile in bronzo vestita di una stretta tunica a mo' di guaina e avvolta per sette volte da un serpente il cui capo terminava sopra quello del personaggio (FIG. 15.3).

A seguito della ripresa degli scavi nel 1981 e della consultazione degli archivi di Paul Gauckler nel 2006 questa statuetta è stata identificata come un Osiris (Goddard, 2008), interpretazione coerente con i frammenti di una statuetta egiziana di basalto nero (un Osiris del II secolo) e con dei resti di affreschi di ispirazione egiziana rinvenuti nel settore occidentale. Altri reperti vennero rinvenuti nella parte orientale: una statua di Dionysus del II secolo in marmo dorato e un supporto di marmo scolpito rappresentante tre baccanti o Horae (probabilmente la base di un *Hecateion*, ovverosia la rappresentazione di Hecate dai tre volti) che, se non erano semplicemente un elemento decorativo,

potrebbero riflettere le speculazioni teologiche care ai letterati della Tarda Antichità – si pensi, per esempio, a Macrobio – e le relazioni tra le potenze divine da loro elaborate al fine di razionalizzare il pantheon.

In quest'ultima fase, il santuario avrebbe fatto parte di una *villa* suburbana il cui proprietario pagano avrebbe sistemato un santuario privato in onore di Osiris. È possibile, ma non è né necessario né comprovato, che lo spostamento degli dèi siriani in un santuario egizio abbia trovato un sostegno nei legami tradizionali tra il litorale siriano e l'Egitto: si raccontava, infatti, come Isis avesse soggiornato a Biblo durante la ricerca del suo sposo smembrato. In ogni caso, non si può escludere che si sia trattato di una conseguenza degli interessi religiosi del nuovo proprietario. La disposizione rituale della statuetta su un letto di granaglie e di gusci di otto uova rotte – pertanto senza la pratica di sacrifici cruenti – ha fatto pensare ad alcuni studiosi che nel santuario si celebrassero cerimonie di "rinascita dell'iniziato": il paganesimo avrebbe adattato le sue pratiche così da arrivare a proporre un nuovo tipo di escatologia attraverso il rituale iniziatico. Ci si guarderà da una sovrinterpretazione delle scoperte ispirata eccessivamente da una lettura concorrenziale delle relazioni tra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo. È tuttavia possibile che in questo santuario si sia celebrato il rito dell'*inventio Osiridis* che faceva rivivere ogni anno il ritorno alla vita miracoloso della divinità. Tanto più se si ricordano le festività di "Osiris vegetante" che ricorrevano nel mese di Khoiak lungo le sponde del Nilo, quando il dio posto in un recipiente era modellato con orzo destinato a germogliare una volta deposto nella sabbia umida (Belayche, 2011). In ogni modo, questi artefatti testimoniano un *mélange* culturale o, meglio, "orientale" in cui si incontrano Grecia, Siria e Egitto.

15.5
Conclusioni

Per tre secoli il santuario sul Gianicolo ha conosciuto rilevanti fenomeni di coabitazione e devoti di origini diverse. Alle dee romane titolari del luogo dall'età repubblicana sono venute ad aggiungersi divinità principalmente originarie della Siria chiamate, tuttavia, anche con nomi greci o romani – è il caso, ad esempio di Zeus Hadad chiamato Iuppiter Optimus Maximus e della Dea Syria/Atargatis effigiata come Tyche o Venus –, oppure dèi frutto di una creazione romana in

terra di Siria quali Iuppiter Heliopolitanus, anch'esso Optimus e Maximus. La compresenza di atti d'omaggio a dèi differenti o di oggetti che evocano altre figure divine – Apollo, Dionysus, baccanti o Horae danzanti – non fa che materializzare, nel microcosmo di questo santuario, quella che era una "società degli dèi" (Vernant, 1974, pp. 103-20), caratteristica peculiare di una rappresentazione plurale del pantheon. La presenza dominante delle divinità siriane nel II-III secolo si spiega probabilmente per la locazione dello spazio sacro a una o più comunità di persone di origine siriana. Tuttavia, questi immigrati divenuti romani, proprio come il generoso Gaionas, erano ben capaci di adottare, se necessario, un linguaggio religioso romano senza irrigidirsi nell'assunzione di comportamenti comunitari che li avrebbero emarginati dalla società romana. Le testimonianze, per lo più epigrafiche, dei loro culti quotidiani che si sono conservate indicano che le lingue rituali erano generalmente quelle dell'Impero, ossia il latino o il greco. Anche per una divinità originariamente locale come il dio di Eliopoli, frutto dell'elaborazione dei coloni romani che lo chiamavano con il nome tutto romano di Iuppiter ma lo rappresentavano come un signore siro-fenicio, l'impero mediterraneo – ovverosia l'Impero di Roma – offriva uno spazio universale per la relativa diffusione grazie agli spostamenti di civili e militari, specialmente a Roma dove questo Iuppiter di Eliopoli era immediatamente inteso come un grande dio sotto il teonimo latino di Iuppiter Optimus Maximus Heliopolitanus.

16
Da Tanit cartaginese alla Dea Caelestis sul Campidoglio

di *Claudia Santi*

16.1
Premessa

Nel corso del lungo conflitto contro Cartagine, Roma, per le necessità imposte dalla condotta della guerra, si trovò a superare i confini territoriali e culturali della penisola italiana, entrando così in contatto diretto con realtà "altre" di matrice orientale. Se all'inizio le ragioni del conflitto furono prevalentemente di natura economica, nel corso del tempo esso assunse quasi le forme di uno scontro tra civiltà, coinvolgendo tutte le risorse umane e divine delle due città. Da quel confronto emerse per Roma la necessità non solo di elaborare nuove forme di integrazione dei territori conquistati, ma anche di procedere alla creazione di un pantheon "sincretico" in grado di assimilare le figure divine tanto dello straniero quanto del nemico.

16.2
Tanit a Cartagine

Come è noto, Cartagine (in fenicio *Qart Ḥadasht*, "Città Nuova", in latino *Carthago*) sorse alla fine del IX secolo a.C. come colonia fenicia di Tiro sulla costa settentrionale dell'Africa. La città occupava una piccola penisola posta tra il mare e la zona interna lacustre ed era collegata all'entroterra attraverso un suggestivo istmo formato da un dolce rilievo collinoso. Sulla fondazione di Cartagine circolavano diverse leggende; la più nota è quella che narra della fuga da Tiro della regina fenicia Elissa dopo che il re Pigmalione, suo fratello, le aveva ucciso il marito. Giunta sulla costa africana, gli abitanti del luogo avrebbero promesso alla regina in fuga per costruire la sua

città tanto terreno quanto ne potesse coprire una pelle di bue: allora Elissa, tagliando la pelle in strisce sottilissime e unendole tra loro, riuscì a delimitare una grande estensione di terreno, che costituì la rocca della città nota con il nome di Byrsa ("luogo fortificato"). Se questa leggenda unisce elementi fenici con particolari di natura eziologica fondati sul collegamento paretimologico del nome della rocca cartaginese con il termine greco *byrsa*, "pelle", può considerarsi, al contrario, pienamente indigena la leggenda della morte volontaria della regina, gettatasi sul rogo per evitare le nozze con il re della Libia. Il motivo dell'incontro di Elissa con l'eroe troiano Enea, palesemente anacronistico, è da ritenersi con ogni probabilità un'innovazione dovuta al poeta latino Gneo Nevio, che lo introdusse nella sua *Guerra punica*; negli autori latini, la regina fondatrice di Cartagine è più spesso chiamata Didone, adattamento, con il *medium* del greco, dell'originario nome fenicio, interpretato dagli autori greci come "la Errante" (Timeo, in FGrHist 566, F 82). Grazie alla favorevole posizione e a un'alacre politica commerciale, Cartagine riuscì nel tempo a estendere la sua sfera di influenza fondando colonie e stabilimenti commerciali in ogni zona della costa mediterranea. All'insediamento di Ebousos (attuale Ibiza), fondato dai cartaginesi nell'isola delle Baleari alla metà del VII a.C., seguì un'intensa attività di colonizzazione cui si devono tra l'altro le fondazioni di Malaca (Malaga) sulla costa meridionale della penisola iberica, di Nora (Nuoro), Sulci, Olbia e Tharros in Sardegna, di Mozia, Panormo e Solunto in Sicilia, che si accompagnò all'imposizione della sua egemonia sulle città della costa africana, tra cui Sabratha, Leptis Magna, Leptis Minore, Adrumeto, Utica. L'aggressiva politica espansionistica di Cartagine la pose presto in contrasto con le altre potenze marittime del Mediterraneo, in primo luogo con le colonie elleniche della Sicilia; con i Romani, al contrario, Cartagine stipulò un trattato bilaterale commerciale e di navigazione già nel primo anno della Repubblica (509 a.C.), trattato rinnovato e aggiornato a più riprese nel 348 a.C., nel 304 a.C., nel 279 a.C.; fu proprio il rifiuto opposto da Cartagine alle nuove richieste di modifica del trattato formulate da Roma nel 264 a.C. a scatenare la Prima guerra punica (264-41 a.C.).

In maniera concorde le fonti attribuiscono a una figura divina dal nome *Tnt*, traslitterato nelle forme Tanit o anche Tannit e Tinnit, la funzione di dea tutelare della città di Cartagine e, a partire almeno dal V secolo a.C., i documenti testimoniano che Tanit e il suo paredro

Baal Hammon hanno assunto una posizione preminente sulle altre divinità del pantheon locale (Bonnet, 2009). L'etimologia incerta del nome della dea, la sua precoce associazione con la dea Astarte, cui risulta addirittura unita come Tanit-Astarte in una dedica del VII-VI secolo a.C., e la stretta relazione cultuale con Baal Hammon, espressa tra l'altro nella locuzione di controversa interpretazione *pn b'l*, Pene Baal, riferita a lei nelle iscrizioni, rendono difficile ricostruire in maniera completa il profilo teologico e le attribuzioni di Tanit. Si può affermare comunque che la dea tutelare di Cartagine avesse prevalentemente valenza urania, ma per certi aspetti fosse anche una divinità materna, nutrice e legata a rituali di fertilità (Lipiński, 1995, pp. 205-6). Le notizie di profezie pronunciate da Tanit sul destino degli imperatori Pertinace e Macrino riportate nell'*Historia Augusta* (risp. *Pertinace*, 4, 2-10; *Macrino*, 3, 1-3) hanno fatto pensare anche a un'originaria funzione divinatoria della dea, funzione che tuttavia rimane allo stato di congettura, non potendosi produrre alcun elemento certo a favore. È fortemente probabile che il principale tempio dedicato a Tanit sorgesse sulla rocca della città di Cartagine, ma non si può escludere l'esistenza nel territorio cittadino di altri luoghi di culto della dea; recenti scavi, infatti, hanno portato alla luce i resti di un piccolo tempio, attribuibile alla dea e datato all'inizio del V secolo a.C., nei pressi del *decumanus maximus* della città romana (Niemeyer, Docter, Schmidt, 2007, pp. 217-28). Un ulteriore problema per la definizione del profilo teologico della dea Tanit di Cartagine è dato dal suo rapporto con il *tophet*, il più tipico dei luoghi di culto punici, sede, secondo le fonti antiche, di sacrifici di bambini (in lingua semitica *mlk*); la reale funzione di questo tipo di santuario a cielo aperto non è stata ancora chiaramente definita, ma appare probabile che si trattasse di un luogo di culto polivalente (Xella, 2013; D'Andrea, 2014), con funzione anche di necropoli infantile. Testimonianza della grande devozione dei Cartaginesi verso la dea tutelare della città sono le innumerevoli repliche del cosiddetto "segno di Tanit" rinvenute su tutti i supporti possibili: nella sua forma classica il "segno di Tanit" si compone di un triangolo equilatero sormontato da un breve segmento di linea retta, sormontato da una circonferenza, a raffigurare in modo stilizzato la figura umana (Moscati, 1972). Nulla si sa della sua funzione, ma dai contesti di rinvenimento si può ipotizzare una funzione profilattica e apotropaica.

16.3
Tanit a Roma

Secondo Servio, il commentatore dell'opera virgiliana, nostra unica fonte esplicita a riguardo, il contatto dei Romani con la dea Tanit di Cartagine avvenne in due distinti momenti: in un primo momento, nel corso della Seconda guerra punica (218-02 a.C.), i Romani avrebbero rivolto alla dea una supplica solenne: «Constat bello punico secundo exoratam Iunonem» (Servio, *Commentari all'Eneide*, XII, 841: "È noto che nel corso della Seconda guerra punica alla dea Iuno fu indirizzata una supplica solenne"). Si può ritenere che la notizia di Servio, pur essendo molto concisa in quanto l'autore dice di riferire fatti noti ai più (*constat*), riporti nel complesso fedelmente la realtà della condotta dei Romani nei confronti della grande dea protettrice dei nemici. È stato, infatti, proposto di riconoscere un'eco della supplica a Tanit nella preghiera pronunciata da Scipione maggiore prima della battaglia di Lilibeo (218 a.C.) riportata da Livio:

Divi divaeque – inquit – qui maria terrasque colitis, vos precor quaesoque uti quae in meo imperio gesta sunt geruntur postque gerentur, ea mihi populo plebique Romanae sociis nominique Latino qui populi Romani quique meam sectam imperium auspiciumque terra mari amnibusque sequuntur bene verruncent, eaque vos omnia bene iuvetis, bonis auctibus auxitis; salvos incolumesque victis perduellibus victores spoliis decoratos praeda onustos triumphantesque mecum domos reduces sistatis; inimicorum hostiumque ulciscendorum copiam faxitis; quaeque populus Carthaginiensis in civitatem nostram facere molitus est, ea ut mihi populoque Romano in civitatem Carthaginiensium exempla edendi facultatem detis (*Storia di Roma*, XXIX, 27, 4).

"Dei e dee che abitate i mari e le terre, vi prego e vi chiedo che tutte le azioni che sono state compiute sotto il mio comando, che si stanno compiendo e che saranno compiute in seguito abbiano buon esito per me, per il popolo e la plebe di Roma, e per gli alleati e le genti latine che seguono la parte del popolo romano e la mia parte, il mio potere e i miei auspici per terra, mare e fiumi, e vi chiedo di dare il vostro aiuto a tutte quelle azioni, e di farle crescere con buoni incrementi; vi chiedo di concedere che tornino vincitori a casa con me salvi e incolumi, dopo che i traditori siano stati vinti, decorati di bottino e carichi di preda e trionfanti; vi chiedo di darci l'opportunità di vendicarci degli avversari e dei nemici; e qualsiasi cosa il popolo Cartaginese abbia progettato di fare contro la nostra città, date a me e al popolo romano la capacità di farlo come esempio contro la città di Cartagine".

In effetti, la preghiera presente nel racconto di Livio potrebbe riprodurre se non il testo esatto, almeno il senso generale dell'*exoratio* di Scipione e le intenzioni religiose del generale romano. Il ricorso a una supplica solenne alla dea Tanit, con ogni probabilità già identificata, ma ancora non completamente assimilata a Iuno, si inserirebbe, infatti, in modo coerente nel quadro delle vicende della Seconda guerra punica che ebbe come teatro la penisola iberica, l'Italia, le isole del Mediterraneo e che solo nella fase conclusiva si trasferì sulle coste dell'Africa per la decisiva battaglia di Zama (202 a.C.). In una tale situazione di guerra era prassi stabilita dal diritto religioso di Roma che il magistrato responsabile delle operazioni belliche si rivolgesse alla divinità poliade e ai numi protettori della città dei nemici, affinché accordassero benignamente ai Romani il favore che fino ad allora avevano riservato ai loro avversari. Infatti, le divinità tutte, anche le divinità del nemico, dovevano essere rispettate e onorate e in ogni forma possibile si dovevano impetrare il loro consenso e la loro benevolenza; perciò, tra l'altro, non era consentito in alcun modo abbandonarsi in territorio nemico ad atti di violenza sacrilega nei confronti dei templi e delle immagini di culto. A ciò potrebbe riferirsi ancora lo stesso Servio, quando afferma che: «Bello Punico secondo, ut ait Ennius, placata Iuno coepit favere Romanis» (*Commentari all'Eneide*, I, 281: "Nella Seconda guerra punica, come dice Ennio, Iuno [= Tanit], ormai pacificata, cominciò ad aiutare i Romani"). In un secondo momento, durante la Terza guerra punica, la dea cartaginese sarebbe stata "trasferita" a Roma da Scipione: «Tertio [*scil.* bello Punico] vero a Scipione sacris quibusdam etiam Romam [*scil.* Iunonem] esse translatam (*ibid.*: "Nella Terza guerra punica, invece, attraverso certe procedure rituali la dea fu trasferita da Scipione anche a Roma"). La testimonianza di Servio sottolinea la diffusione del culto della dea Iuno (= Tanit) al di fuori dei confini di Cartagine e al tempo stesso contiene un'allusione al rituale dell'*evocatio*, un arcaico istituto con il quale si "chiamava fuori" (*evocare*) la divinità tutelare della città sotto assedio e si prometteva la prosecuzione del suo culto a Roma in una sede templare e con omaggi rituali più grandi e magnifici, a condizione che la divinità abbandonasse la città cui assicurava la sua protezione e passasse dalla parte dei Romani (Basanoff, 1947; Ferri, 2010b). Il contesto della Terza guerra punica (149-46 a.C.), in realtà, presenta tutte le condizioni necessarie per la pronuncia di un'*evocatio*: in questa terza e ultima campagna militare, infatti, le azioni belliche si svolsero interamente in terra d'Africa e, dopo un lungo e drammatico

assedio durato oltre due anni, la città di Cartagine alla fine cadde nella primavera del 146 a.C. a seguito di un assalto delle forze dei Romani comandate da Publio Cornelio Scipione Emiliano, il nipote dell'Africano, che riuscì a penetrare dal porto e conquistò la città dopo un combattimento strada per strada protrattosi per ben sei giorni (Polibio, *Storie*, XXXVIII-XXXIX; Appiano, *Storia romana*, VIII, 118-134; Livio, *Storia di Roma, Perioche*, LI; Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, XXXII, 22-25; Velleio Patercolo, *Storia romana*, I, 10-12; Zonara, *Epitome storica*, IX, 30). Scipione, prima dell'assalto finale, avendo in programma – come poi sarebbe avvenuto – la completa distruzione della città, potrebbe aver "chiamato fuori" Tanit e le divinità del pantheon locale, per non incorrere nella colpa rituale di non aver rispettato i loro luoghi di culto. Il quadro risulta piuttosto coerente, e ciò nondimeno, sulla storicità di questa *evocatio*, che non trova riscontro né in Polibio né in Appiano, sono stati espressi pareri diversi: Georg Wissowa (1912, pp. 334-5) ne ha messo in dubbio la validità, mentre Georges Dumézil (1974, pp. 468-9) si è pronunciato per la sua sostanziale veridicità. Vi è da dire, innanzitutto, che la notizia di un'*evocatio* della dea Tanit, trasferita a Roma e riplasmata nella forma di Iuno, sembra trovare conferma anche presso altri autori. Macrobio, scrittore del IV secolo d.C., nella sua opera, i *Saturnali*, riporta il testo della formula di "evocazione", il cosiddetto *carmen evocationis*, che Scipione avrebbe pronunciato in quella circostanza, e afferma di averla derivata indirettamente da un certo Furio, con ogni probabilità da identificarsi con Lucio Furio Filo, erudito del circolo degli Scipioni (Basanoff, 1947, p. 4) e quindi autore pressappoco coevo agli avvenimenti riferiti. Macrobio prima precisa che il rituale dell'*evocatio* era riservato alle divinità delle città sotto assedio: «Est autem carmen huiusmodi quo di evocantur, cum oppugnatione civitas cingitur» (*Saturnali*, III, 7: "C'è una formula di cotal fatta con la quale si chiamano fuori gli dèi, quando la città è cinta d'assedio"), poi riporta le esatte parole della formula:

Si deus si dea est cui populus civitasque carthaginiensis est in tutela, teque maxime, ille qui urbis huius populique tutelam recepisti, precor venerorque veniamque a vobis peto ut vos populum civitatemque carthaginiensem deseratis, loca templa sacra urbemque eorum relinquatis absque his abeatis, eique populo civitati metum formidinem oblivionem iniciatis, proditique Romam ad me meosque veniatis, nostraque vobis loca templa sacra urbs acceptior probatiorque sit, mihique populoque romano militibusque meis praepositi

sitis ut sciamus intelligamusque. Si ita feceritis, voveo vobis templa ludosque facturum (ivi, III, 9, 7-8).

"Se è un dio o una dea che ha in tutela il popolo e la città di Cartagine, te soprattutto, che hai assunto la protezione di questa città e di questo popolo, io prego e supplico e chiedo a voi il vostro favore, vi chiedo di lasciare il popolo e la città di Cartagine, di abbandonare i luoghi, i sacri templi e la loro città e di allontanarvi da loro e di provocare in quel popolo e in quella città paura, timore, oblio, e avendoli abbandonati vi prego di venire a Roma da me e dai miei, e siano per voi i nostri luoghi, templi, riti e la nostra città più graditi e accoglienti, e ancora vi chiedo di essere favorevoli a me, al popolo romano e ai miei soldati, e di fare in modo che possiamo capirlo e saperlo. Se avrete fatto così, io prometto di dedicarvi templi e giochi sacri".

Anche se la fonte risulta lontana nel tempo dai fatti narrati, il testo in Macrobio potrebbe aver mantenuto un ricordo nitido dell'andamento e del lessico della formula pronunciata all'epoca da Scipione: in particolare un esame dei termini tecnici ha dimostrato che essi appartengono non all'epoca dello scrittore, ma al lessico del II secolo a.C., offrendo così una preziosa prova a conferma della sua autenticità (Peppe, 1990). Dal punto di vista tecnico, infatti, la pratica dell'*evocatio* costituiva una specie particolare di voto, e come tale sembra che non possedesse una formula rigidamente codificata, ma che il suo lessico potesse essere aggiornato e adattato secondo le situazioni. Trattandosi di un atto che rientrava nel diritto religioso, la volontà del nume evocato di accettare il voto doveva essere libera – perciò non poteva essere coartata al contrario di quanto avveniva nelle azioni magiche – e chiaramente espressa; il sacrificio che secondo le fonti era celebrato al termine della pronuncia della formula di evocazione doveva avere, tra l'altro, lo scopo di verificare la disposizione favorevole o contraria della divinità attraverso l'esame delle viscere della vittima offerta in sacrificio (cfr. Macrobio, *Saturnali*, III, 9, 9). Altri elementi a favore della storicità dell'*evocatio* di Tanit si possono rinvenire nelle parole dei poeti augustei Ovidio e Orazio: mentre in Ovidio è Iuno stessa a proclamare di aver "rinunciato" alla sua funzione di divinità tutelare della città di Cartagine – «Paeniteat quod non foveo Carthaginis arces» (*Fasti*, VI, 44: "Mi pentirei del fatto che non proteggo più la città di Cartagine") –, Orazio si rivolge con un'invocazione a Iuno e agli dèi africani costretti ad abbandonare le loro sedi cultuali – «Iuno et deorum quisquis amicior / Afris inulta cesserat impotens / tellure» (*Odi*, II, 1, 25-27: "Iuno e tutti gli dèi più

propizi agli abitanti dell'Africa che si allontanarono impotenti da quella terra invendicata"). Si può perciò concludere che i poeti della corte augustea, fedeli interpreti del pensiero religioso della loro epoca, condividessero la convinzione che gli dèi che tutelavano Cartagine e la terra d'Africa avessero, nei giorni drammatici dell'assedio della città punica, volontariamente "ritirato" la loro protezione, favorendo in questo modo la completa e definitiva vittoria delle armi romane.

16.4
Da Tanit alla Dea Caelestis

Se quindi passiamo a ritenere storica la notizia dell'*evocatio* della dea Tanit, per quanto riguarda le modalità del "trasferimento" in Roma della dea poliade di Cartagine, ogni ricostruzione si scontra con l'esiguità e la contraddittorietà degli elementi a disposizione. Sembra tuttavia da accettarsi l'ipotesi che, nella prima e più antica fase, la figura della dea Tanit fosse accolta nel pantheon dell'*Vrbs* nella forma di Iuno Caelestis (Halsberghe, 1984b, p. 2204), una formazione teologica originale che esprimeva le nuove valenze che la dea punica aveva assunto una volta integrata nel sistema religioso romano. In questa forma il culto si presenta anche, in una specie di gioco di rifrazione religiosa, nell'Africa romanizzata (Cadotte, 2007), dove divenne soprattutto per le *élites* locali uno strumento per testimoniare la loro lealtà nei confronti di Roma (Lancellotti, 2010, pp. 41-2). Se l'assimilazione di Tanit a Iuno sembra risalire, come abbiamo visto, almeno alla metà del III secolo a.C., l'epiclesi "Caelestis", al contrario, si presenta come una creazione originale dei Romani, sorta al momento dell'integrazione della dea Tanit nel pantheon dell'*Vrbs*. L'*evocatio* della dea tutelare di Cartagine non dovette comportare, infatti, il trasferimento passivo della figura divina con tutte le sue caratteristiche originarie, quanto piuttosto la riplasmazione selettiva di alcuni aspetti e funzioni teologiche della dea in una forma corrispondente compatibile con l'universo religioso di Roma. A orientare la riplasmazione della dea tutelare di Cartagine nella forma romana di Iuno dovette essere innanzi tutto il legame della dea con suo paredro Baal Hammon, interpretato dai Romani come Iuppiter(-Saturnus). Accanto a questo, si può ritenere che l'epiclesi "Caelestis" replicasse, reinterpretandola in modo fedele, la valenza propriamente uranico-astrale che Tanit dovette esprimere nel contesto

punico fin dalle origini. Altri aspetti della figura e del culto di Tanit, come ad esempio il ruolo di divinità poliade o l'ipotetica funzione oracolare, non furono recepiti a causa della loro incompatibilità con l'ordinamento religioso romano in quanto nel primo caso per tutto il corso della storia di Roma il dio supremo del pantheon fu e rimase Iuppiter, e nel secondo caso la religione di Roma nella fase repubblicana si presentava in una forma demitizzata e quindi priva sia della funzione mitica sia della pratica mantica. Altro problema sorge per quanto riguarda la sede del culto di Iuno Caelestis. L'ipotesi più accreditata è che esso sorgesse sull'*Arx Capitolina*, sia per replicare la collocazione sommitale del santuario cartaginese di Tanit sulla rocca di Byrsa, come afferma Margherita Guarducci (1946-48, p. 12): «E come Tanit era venerata sull'acropoli di Cartagine, così a Roma la dea, divenuta Caelestis, ebbe probabilmente fin dall'inizio la sua dimora sull'arce della città, sul Campidoglio, là dove fioriva da tempi molto antichi il culto di Iuno Moneta», sia per rispetto dei principi di topografia religiosa dei Romani, che attribuivano alle figure divine connesse con la sovranità cosmica i *summa*, i luoghi più alti. Non si può, perciò, escludere che quando, dopo la distruzione di Cartagine, il culto della Dea Caelestis fu trasferito a Roma, trovasse posto e fosse ospitato, almeno in origine, nel tempio di Iuno Moneta sull'*Arx*, e che solo in epoca imperiale alla dea venisse dedicato un proprio santuario. Questi dati sembrerebbero contraddire il voto di un tempio e di giochi sacri espresso da Scipione a Tanit e agli dèi di Cartagine, secondo quanto riferito da Macrobio, e hanno fatto anche supporre che il culto potesse continuare *in situ*, senza alcun trasferimento, considerato che, dopo la conquista, quella parte di terra d'Africa era diventata territorio di Roma. In realtà, la nostra conoscenza delle conseguenze del rituale dell'*evocatio* è oltremodo lacunosa (Bonnet, 1989, p. 301) e il quadro è complicato dal fatto che dopo le Guerre puniche il ricorso all'istituto religioso dell'*evocatio* si ridusse drasticamente fino quasi a scomparire. La notizia certa della distruzione della città di Cartagine rende, tuttavia, poco probabile che il culto della dea poliade fosse trasferito solo in modo simbolico (Halsberghe, 1984b, p. 2203); certamente non si ebbe a Roma la realizzazione di una sede templare particolarmente grandiosa, cosa che avrebbe lasciato qualche traccia a livello documentario, ma comunque anche il semplice trasferimento della statua cultuale della dea cartaginese avrebbe richiesto una degna sede che la ospitasse. Se quindi appare probabile che un luogo di culto per Iuno Caelestis nell'*Vrbs* dovesse esi-

stere sin dall'epoca repubblicana, in realtà non esiste alcun documento riconducibile al culto prima dell'età imperiale. Per colmare in parte questo vuoto documentario, è stato proposto di riconoscere Iuno Caelestis nell'immagine della dea effigiata nella serie monetale coniata da Quinto Metello Pio Scipione nel biennio 47-46 a.C. (Crawford, 1974, 460/4): sul *verso* di questa emissione, una figura femminile alata leontocefala porta un caduceo nella mano sinistra e il "segno di Tanit" nella mano destra, in *exergo* «G(enius) T(errae) A(fricae)», "Genius della Terra d'Africa" (García Bellido, 1989). Contro questa identificazione si pongono almeno due argomenti: da una parte, vi è da considerare che sulle monete puniche la dea appare in forma pienamente antropomorfa; dall'altra, non si può né si deve ignorare che la legenda in *exergo* esclude l'interpretazione di questa figura con qualcosa di diverso da quello che è indicato, ossia con il Genius della Terra d'Africa. La prima attestazione certa di Iuno Caelestis diviene, allora, il piccolo frontone mutilo rinvenuto a Roma nella zona del Campidoglio, frontone in cui la dea appare al centro del rilievo assisa su un leone in marcia; alla sua destra una stella a otto raggi ne sottolinea la dimensione astrale; all'estremità di questo lato, si riconosce l'immagine del dio Sol con corona radiata che sorge con il suo carro; si è ipotizzato che nella parte opposta mancante fosse rappresentata, per simmetria e completezza, la quadriga della Luna (Cordischi, 1989-90, p. 332, fig. 2).

Le tracce del culto della dea divengono più consistenti a partire dal secolo successivo, ma è proprio in quel periodo che l'assimilazione con Iuno tende ad attenuarsi e a non essere più esclusiva come nel periodo precedente: ora l'epiclesi "Caelestis" si trova attribuita ad altre figure divine femminili, Venus, Diana, Virgo o anche semplicemente Dea. Da un certo momento che non siamo in grado di determinare, forse nella religione privata, il suo aspetto uranico ebbe un riflesso anche sulla produzione della pioggia, che, secondo il sentimento popolare, essa era in grado di promettere secondo la formula *pluviarum pollicitatrix* riportata da Tertulliano: «Ista ipsa Virgo Caelestis, pluviarum pollicitatrix» (*Apologetico*, 23, 6: "Codesta Virgo Caelestis che promette la pioggia"). In epoca imperiale si concentrano le testimonianze epigrafiche del culto, che provengono per lo più dalla zona del Campidoglio o da zone immediatamente adiacenti. Allo stato attuale della documentazione, la più antica epigrafe cultuale sembra essere la dedica a Venus Caelestis Augusta e a tutti gli dèi (*dii omnes*) per la salvezza (*pro salute*) dell'imperatore Nerva Traiano (CIL, VI, 780); in questo caso, l'epiclesi

"Augusta" starebbe a testimoniare non solo la grandezza della dea, ma anche il costituirsi del culto in una forma "dinastica" collegata alla figura dell'imperatore. Grande impulso al culto della Dea Caelestis fu dato dall'imperatore Settimio Severo, a causa anche delle sue origini africane, ma fu con Elagabalo che il culto conobbe il suo punto più alto. L'imperatore ordinò la costruzione di un tempio dedicato al culto della Dea Caelestis sul Campidoglio e forse anche di un altro più modesto sul Palatino; fatto venire da Cartagine Nuova il simulacro della Dea Caelestis, Elagabalo nel 221 d.C. celebrò la ierogamia della dea con il dio solare di Emesa (Erodiano, *Storia dell'Impero dopo Marco Aurelio*, V, 6, 4-6; Dione Cassio, *Storia romana*, LXXIX, 12), di cui egli stesso era il sacerdote. Se il trasferimento della statua cultuale della Dea Caelestis da Cartagine Nuova a Roma non fu solo la conseguenza di un capriccio dell'imperatore, questo episodio potrebbe fornire la prova che nel culto praticato sul Campidoglio la Dea Caelestis era stata riplasmata in una forma originale e manteneva ancora, in piena epoca imperiale, caratteri teologici parzialmente autonomi rispetto all'antecedente africano. A nostro giudizio, dietro il "richiamo" della dea Tanit dalla sua terra d'origine si potrebbe intravedere una non completa aderenza della Dea Caelestis di Roma alle prerogative divine richieste dalla celebrazione del rito ierogamico. Due dediche, una a Invicta Caelestis Vrania da parte di adepti del culto di Mithra con il grado di *leo* (CIMRM, 561 = CIL, VI, 80; cfr. Gatti, 1896, pp. 340-1), l'altra a Caelestis Victrix, a Deus Sol Mithra, Venus Felix e Cupido (CIL, VI, 756), dimostrano la grande vitalità religiosa della connotazione "celeste" anche al di là delle figure divine tradizionali e persino in ambito misterico. Si è ritenuto, perciò, che il culto della dea abbia acquisito, nel corso del tempo, caratteri mistici e sfumature escatologiche, ipotesi sostenuta dalla presenza di simboli di immortalità, come il pavone, associati alla dea (Cordischi, 1989-90, pp. 334 e 338).

L'importanza del culto, in epoca imperiale, è tra l'altro comprovata dalla presenza di un sacerdozio dedicato alla Dea Caelestis, presieduto da un *princeps sacerdotum* (CIL, VI, 2242) e costituito da almeno due ordini di sacerdoti denominati *sacrati* e *canistrarii*, questi ultimi una sorta di sacerdoti questuanti, come testimoniato dall'epigrafe del 259 d.C., rinvenuta nell'area a nord-est dell'antica *Arx* (CIL, VI, 37170). L'iscrizione, impressa sulla base di una statua cultuale andata persa, ribadisce il rapporto della dea con la zona dell'*Arx Capitolina*: «DEAE · VIRGINIS · CAELESTIS PRAESENTISSIMO · NVMINI LOCI · MONTIS · TARPEI»

("Alla dea Virgo Caelestis favorevolissima divinità del Monte Tarpeo") e, come è sottolineato, l'espressione *praesentissimum numen loci montis Tarpei* sta a indicare come «la Virgo Caelestis non solo avesse sede e culto proprio sul monte Capitolino, ma di questo sacro colle fosse la principalissima divinità benefica e tutelare» (Gatti, 1896, p. 342). Due dediche del III secolo d.C. sono indirizzate alla dea per ringraziarla del buon esito del viaggio: PRO ITV ET REDITV ("per l'andata e il ritorno"); esse sono accompagnate dall'impronta di una coppia di piedi in direzione opposta a simboleggiare i movimenti di allontanamento e di avvicinamento e dall'immagine di una colomba, animale sacro alla dea (Guarducci, 1946-48). Queste epigrafi, riutilizzate e murate nelle strutture dell'edificio ai piedi del Campidoglio allorché si procedette alla sua ristrutturazione tra il IV secolo e il V secolo d.C., rappresentano un prezioso *terminus ante quem* per datare la distruzione del tempio della Dea Caelestis. Grazie a esse possiamo affermare che la dea di Cartagine, trasferita a Roma e riplasmata in una forma teologica originale in un contesto storico fortemente drammatico, trovò, nella città *caput mundi*, un popolo di fedeli che continuarono a dimostrarle una sincera devozione fino alle soglie dell'affermazione del cristianesimo.

Parte quarta
Immagini e simboli

17
La tauroctonia mitriaca

di *Francesca Prescendi*

Immaginiamo un ipotetico turista che visiti la sala dedicata alle religioni del Museo Nazionale delle Terme di Roma. Tra i vari monumenti è colpito da un bassorilievo (205837) che porta ancora la traccia dei colori originari e rappresenta la cattura e l'uccisione di un bovino. Nella legenda scopre che proviene dal Mitreo di Santo Stefano Rotondo a Roma e che colui che uccide il toro è nientemeno che il dio Mithra (FIG. 17.1).

L'immagine lo ha colto nel momento in cui, afferrato il toro per le corna, ne solleva la testa e affonda il coltello nel collo. Questo gesto provoca un'abbondante fuoriuscita di sangue dall'arteria giugulare. Il nostro viaggiatore nota anche che questo sangue diventa subito nutrimento per altri animali, cioè per un cane e un serpente che lo leccano dalla ferita aperta. Uno scorpione intanto sta attaccando i testicoli del bovino. Se il toro possente e gli altri animali occupano tutta la parte inferiore del bassorilievo, quella superiore è invece consacrata alla rappresentazione di Mithra, che porta uno strano capello e un ampio mantello svolazzante, come gonfiato da un alito di vento (Sfameni Gasparro, 2005). Il corpo del dio con la faccia dorata e i vestiti rossi sovrasta quello dell'animale. Il dio ha una gamba ripiegata sulla schiena del bovino e l'altra che tocca appena il suolo. Anche i piedi di Mithra non passano inosservati perché il dio calza degli stivaletti di foggia orientale, che niente hanno a che vedere con le calzature in voga presso i Romani. Eppure, con molta probabilità, quello che colpisce di più il nostro viaggiatore è lo sguardo di Mithra volto all'indietro e estraneo al gesto che sta compiendo. Gli occhi del dio fissano un punto alla sinistra dell'immagine, mentre tutto il movimento tende verso la destra. Anche l'espressione del volto non corrisponde a quella di chi sta uccidendo un toro; il volto, infatti, non è quello di una persona tesa nello sforzo di abbattere un animale, né quello di chi, inorridito per il sangue versato,

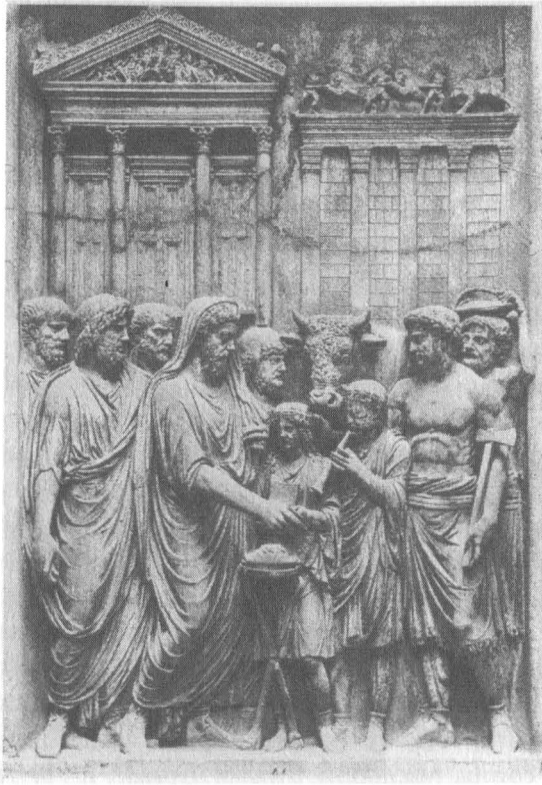
FIGURA 17.1
Bassorilievo proveniente dal Mitreo di Santo Stefano Rotondo

Fonte: Friggeri (2001, p. 182, fig. 24).

ne distolga lo sguardo. È assente, come fosse teso verso un altro mondo, concentrato a compiere una missione. Osservando il punto verso cui guarda lo stesso Mithra si scorge un altro animale, un corvo, e il dio Sol che sembra addirittura comunicargli qualcosa.

Tante sono le domande che si sovrappongono nella testa del turista che vorrebbe capire meglio questa scena e conoscere il culto di cui faceva parte. Improvvisamente egli si ricorda anche di un'altra immagine vista il giorno precedente ai Musei Capitolini, in cui un altro bovino era rappresentato in occasione di una scena religiosa. Si tratta del bassorilievo dell'imperatore Marco Aurelio, proveniente dall'arco inaugurato tra il 173 e il 176 durante la prima fase delle guerre marcomanniche, in cui un bue si trova in mezzo a un gruppo di uomini davanti al tempio della triade capitolina e aspetta di essere sacrificato (cfr. Prescendi, 2007) (FIG. 17.2).

Le differenze sono notevoli: nel rilievo mitriaco l'animale è in movimento, mentre in quello di Marco Aurelio sta pacifico tra gli umani, quasi accettasse tranquillamente l'imminente compimento del proprio destino. La quiete del bassorilievo dei Musei Capitolini si oppone alla tensione di quello del Museo delle Terme, così come l'assemblea degli uomini intorno a Marco Aurelio contrasta con la solitudine del dio

FIGURA 17.2
Bassorilievo con Marco Aurelio che sacrifica a Iuppiter Optimus Maximus

Fonte: Turcan (1998, tav. 1, fig. 2).

Mithra, circondato solo da qualche animale e due portatori di torce ai lati dell'immagine. Ma soprattutto il nostro turista pensa al fatto che nel bassorilievo di Marco Aurelio non è raffigurata la messa a morte dell'animale, ma solamente dei dettagli che lasciano supporre come questa avrà luogo da lì a poco; in quello di Mithra, invece, l'uccisione è *in fieri*. Le due immagini hanno quindi realmente poco in comune. Eppure nella testa del nostro turista fanno stranamente eco l'una all'altra, forse per la presenza di quei bovini destinati a morire.

Quel turista curioso si è posto delle domande interessanti e ha fatto un collegamento spontaneo tra due monumenti molto diversi tra loro. Sarà nostro compito ora cercare di aiutarlo ad andare avanti nella sua

riflessione approfondendo il culto mitriaco e il suo rapporto con il sacrificio romano (Prescendi, 2006).

17.1 Il culto di Mithra nell'Impero romano

Iniziamo intanto a ricordare qualche elemento essenziale del culto di Mithra che si diffonde nell'Impero romano a partire dal I secolo d.C. per esservi praticato fino alla fine del IV secolo.

Mithra è in origine una divinità dell'India vedica e della Persia (l'attuale Iran), il cui ambito di azione consiste nel contratto e nell'accordo tramite la parola data. Anche se non si possono rintracciare con certezza le tappe della diffusione del culto nel mondo ellenistico, si pensa che sia arrivato dalla Persia tramite dei canali che possono essere quelli dei commercianti o dell'esercito. Quello che è certo è che i primi documenti reperibili nel mondo romano lo raffigurano come uno straniero grazie ai suoi abiti diversi da quelli romani, cioè il *pileus* (berretto frigio), gli stivaletti a punta e l'ampio mantello. Da iscrizioni ritrovate nel Mitreo di Santa Prisca a Roma si sa anche che gli adepti usavano la parola *nama*, che sembra essere una formula di saluto persiana (Vermaseren, Van Essen, 1965, in part. pp. 148-72). Anche la prima attestazione del dio nella letteratura latina sottolinea la sua origine lontana; Mithra, infatti, è descritto così: «Persaei sub rupibus antri / indignata sequi torquentem cornua Mithram» (Stazio, *Tebaide*, I, 718-719: "Mithra che sotto le rocce dell'antro persiano piega indietro quelle corna che non vorrebbero seguirlo"). Sin da questa prima attestazione si sente il bisogno di localizzare la grotta del dio rispetto al luogo di cui è originario. Sia detto *en passant* che questo fatto di precisare l'origine straniera di un certo elemento religioso o culturale è tipico dei Romani, quasi volessero conservarne la traccia. Si sa per esempio che definivano un certo tipo di sacrificio "alla greca" (*ritu Graeco*), perché pretendevano di aver importato la procedura rituale dalla Grecia, o alla maniera di Alba Longa (*ritu Albano*), oppure una certa maniera di acconciarsi la toga in ambito rituale come proveniente dalla città di Gabii (*cinctus Gabinus*), o ancora dichiaravano di compiere il rito di fondazione di una città secondo un modello proveniente dall'Etruria (*ritu Etrusco*). A differenza di altri popoli che si adoperano a cancellare ogni traccia di apporti stranieri, i Romani adottano invece questo atteggiamento

che consiste nel sottolineare la provenienza reale o fittizia di certi loro modi di fare. Se quest'aspetto è di per sé interessante, lo è ancora di più a partire dall'epoca imperiale, quando gli abitanti, soprattutto militari, schiavi, commercianti e membri della burocrazia e dell'amministrazione, si spostano da una parte all'altra e creano una cultura molto variegata. Il culto di Mithra si diffonde dunque in questo *salad bowl* in cui il fatto di essere straniero non è di per sé un marchio di diffidenza. Ciò non significa però che i culti stranieri s'integrassero senza alcuna difficoltà. Come ha scritto Nicole Belayche (2014, pp. 13-4), le cerimonie degli immigrati orientali che si erano stabiliti a Roma erano spesso criticate dai Romani per le loro musiche stordenti, le loro lingue barbare, i loro sacerdoti con vesti eccentriche e modi di fare "depravati". Non si può negare dunque un certo discredito teorico verso l'integrazione di questi culti, anche se i Romani stessi vi partecipavano. Ma se tra essi ce n'era uno che si era particolarmente ben inserito nel tessuto urbano delle città romane, questo era proprio il culto di Mithra. A Roma, per esempio, c'è una grande presenza di questi luoghi di culto, la maggior parte dei quali era connessa alle abitazioni di famiglie gentilizie, per esempio il Mitreo Barberini, quello delle Terme di Caracalla, quello sotto la basilica di Santo Stefano Rotondo e, infine, quello sotto la basilica di San Clemente (cfr. TAV. 3).

17.2
Tauroctonia e sacrificio

Per ritornare alle domande del nostro curioso turista, ripartiamo dalla frase di Stazio che contiene un altro elemento utile. Il toro, mentre subisce la presa di Mithra, è descritto come *indignatus*. In qualsiasi modo si traduca questo participio ("indignato", "restio", "furioso"), è chiaro che indica che il toro si oppone al gesto di Mithra. Se questo sembra scontato per il nostro modo di vedere le cose, non lo è nel contesto dei culti antichi. Gli autori antichi sottolineano infatti che sia nel sacrificio greco che in quello romano gli animali dovevano sottomettersi docilmente, manifestando anzi il loro assenso al sacrificio (Servio, *Commentari all'Eneide*, II, 134; Macrobio, *Saturnali*, III, 5, 8). A Roma si arriva perfino a dire che se degli animali fuggono durante la loro consacrazione, non potranno più essere offerti agli dèi; una volta ritrovati, infatti, devono essere messi a morte, senza però che quest'uccisione abbia valo-

re sacrificale (Servio, *Commentari all'Eneide*, X, 541; Prescendi, 2007, pp. 99-101). Il toro di Mithra dunque non si comporta come gli altri bovini. Si può dire che, in termini propriamente romani, la sua uccisione non è proprio un sacrificio: per questo è preferibile designarla con il termine neutro e moderno di "tauroctonia" (letteralmente "uccisione del toro"). Purtroppo nessun testo racconta quale sia il mito alla base di questa rappresentazione. Ci sono però documenti da cui possiamo capire che effettivamente il gesto di Mithra assomiglia piuttosto all'ultimo atto di una battuta di caccia. Le fonti letterarie dicono che il toro è catturato con la forza, rubato addirittura: Mithra è definito "ladro di buoi" (Porfirio, *L'antro delle ninfe*, 18). Il suo furto è paragonato già nell'antichità a quello di Cacus (Commodiano, *Istruzioni*, I, 13), il mostro a tre teste che ruba i buoi di Hercules e li nasconde in una grotta. Queste descrizioni, non certo elogiative, rivelano esplicitamente che il suo rapporto con l'animale non è quello di un allevatore con la propria mandria, ma piuttosto quello di un cacciatore con una preda. Del resto nell'iconografia mitriaca l'attività venatoria del dio è ben attestata. In un bassorilievo conservato a Dieburg in Germania (CIMRM, 1247) il posto centrale, cioè quello riservato normalmente alla tauroctonia, è occupato dalla scena in cui il dio a cavallo caccia con arco e frecce (cfr. anche l'affresco di Dura Europos: CIMRM, 52). È accompagnato dai suoi due fedeli compagni, Cautes e Cautopates, e da cani che occupano il registro inferiore della scena. Alcuni documenti presentano poi scene in cui Mithra cavalca, guida il toro e lo trasporta sulle spalle verso la grotta in cui lo ucciderà (CIMRM, 1283: bassorilievo di Neuenheim; cfr. 1247, Dieburg; 1292, Osterburken; 1958, Alba Iulia) (FIG. 17.3).

Anche un verso che compare in un affresco proveniente dal Mitreo di Santa Prisca a Roma precisa che il dio porta il toro sulle sue spalle "dorate", cioè molto preziose, importanti: «Hunc quem aur<ei>s humeris portavit more iuvencum» (CIMRM, 485, l. 7: "Questo torello che [il dio Mithra] portò sulle spalle d'oro secondo l'usanza"). Si intuisce dunque che il dio si deve imporre sull'animale per farlo andare dove vuole e questo ribadisce l'idea che il toro non si sottometta di sua spontanea volontà alla morte imminente.

Nonostante tutti questi aspetti che denotano una netta differenza rispetto alle rappresentazioni del sacrificio tradizionale, non si devono sottovalutare gli elementi che al contrario rinviano in modo esplicito a esso. Nel bassorilievo dipinto del Museo Nazionale delle Terme, da cui siamo partiti, si nota che il toro porta un ornamento sul dorso. Que-

FIGURA 17.3
Tauroctonia a "scene multiple" da Neuenheim

Fonte: AA.VV. (2013, p. 224).

sto dettaglio fa pensare al dorsuale, cioè alla decorazione tipica delle vittime sacrificali. I Romani infatti erano soliti ornare gli animali per farli sfilare nella processione che li conduceva all'altare. Il significato di questi abbellimenti non è spiegato chiaramente dagli autori antichi, ma è logico pensare che fossero un mezzo per mettere in risalto il valore oblativo del sacrificio in cui la vittima ricopriva appunto il ruolo dell'offerta. Questi ornamenti sono presenti solo nelle scene di processione, mentre nelle fasi successive del rito sembra che vengano rimossi (cosa che spiegherebbe il fatto che sono assenti dalla scena dell'imperatore Marco Aurelio, che si situa appunto dopo la processione e prima dell'uccisione sull'altare). Il toro di Mithra, dunque, presenta degli ornamenti tipici degli animali sacrificali ma, a differenza di questi, li porta ancora nel momento della sua uccisione, forse proprio perché azione improvvisata e non ritualizzata.

Per quanto riguarda la tauroctonia c'è poi da notare che Mithra usa un coltello per sgozzare l'animale. Nei sacrifici romani tradizionali, il coltello (*culter*) serviva non solo per uccidere l'animale, ma anche per un rito preliminare, cioè l'*immolatio* (da cui deriva il nostro termine "immolare" che ha preso il senso di "uccidere in nome di qualcosa di superiore"). Questa procedura consiste nel versare sulla testa dell'animale il vino e la *mola salsa* (una mistura di sale e farina) e nel passare un coltello sulla schiena dell'animale dalla testa alla coda, tenendo la lama di piatto (Prescendi, 2007). Si tratta di una fase del rito molto importante perché rappresenta il momento in cui l'animale è "consacrato" tramite la *mola salsa* e il vino divenendo così proprietà degli dèi. Il gesto compiuto con il coltello messo di piatto rappresenta un'uccisione simbolica e precede di poco quella reale che avverrà per mano degli schiavi: l'animale stordito con un colpo di ascia o di martello verrà sgozzato appunto con il coltello (*culter*). Questo strumento crea un altro ponte tra il sacrificio della religione romana tradizionale e la tauroctonia mitriaca.

Infine c'è un altro elemento che deve essere considerato in questo paragone: il ruolo del banchetto. Un altare scolpito sulle due facce (proveniente da Fiano Romano e conservato al Louvre, Ma 3441) raffigura da una parte la tauroctonia e dall'altra un banchetto in cui Mithra e Sol mangiano una vivanda che assomiglia a della carne posta su un tavolo coperto dalla pelle del toro. La rappresentazione del banchetto sacrificale è esplicita e paragonabile all'usanza propria del sacrificio romano secondo la quale la carne degli animali è offerta agli dèi e mangiata dagli uomini.

Immaginiamo ora che al nostro turista curioso, dopo averci seguito nel nostro ragionamento, venga voglia di chiedere: «Ma allora, qual è più precisamente il rapporto tra la tauroctonia mitriaca e il sacrificio della religione romana tradizionale? Perché ci sono così tanti richiami e differenze?». Dovremmo rispondere mettendolo in guardia che a causa della mancanza di fonti antiche si può solamente avanzare qualche ipotesi articolata. Bisogna sapere innanzitutto che nonostante l'origine straniera di Mithra, i rilievi che rappresentano la tauroctonia e gli altri episodi della sua vita sono una produzione della cultura romana a partire dall'epoca imperiale. Essi appaiono nello stesso periodo e contesto dei rilievi rappresentanti il sacrificio romano tradizionale. Quando si diffonde il culto di Mithra e si decide di rappresentare la scena della tauroctonia nei luoghi di culto non è escluso dunque che ci s'ispiri a

una tematica sacrificale. Alla luce di queste considerazioni la tentazione del nostro turista di associare due monumenti in cui sono presenti dei bovini destinati a essere uccisi in un contesto religioso non si rivelerà poi così fuorviante.

Queste considerazioni però fanno nascere altre due domande a cui sarà interessante fornire altri elementi di risposta. Per capire il senso del gesto di Mithra e definire ancora più precisamente la frontiera che lo separa dal sacrificio romano, sarà interessante: 1. cercare di capire meglio la tauroctonia rispetto agli altri episodi mitologici di cui Mithra è protagonista; 2. indagare quale sia il rapporto tra quest'immagine e il culto celebrato in onore del dio tauroctono.

17.3
La tauroctonia nella mitologia di Mithra

La rappresentazione della tauroctonia si trova spesso al centro di una serie di immagini di minori dimensioni rappresentanti altri episodi della vita del dio: si tratta dei cosiddetti pannelli a scene multiple particolarmente attestati in area renana e danubiana (cfr. Turcan, 2004, in part. pp. 217-21). La mancanza di didascalie sulle immagini e di fonti letterarie che raccontino la storia del dio crea la sensazione di essere di fronte a sequenze di un "film muto", di cui si può solo immaginare la trama. Evidentemente l'uccisione del toro rappresenta il momento culminante dell'intero racconto, poiché occupa il posto centrale del rilievo ed è di più grandi dimensioni rispetto a tutte le altre scene. Si presume che le altre vicende narrate permettano di capire come si arrivi a quest'episodio fondamentale e ne completino il significato. Alcuni aspetti di composizioni figurative provenienti da diversi luoghi sono particolarmente interessanti per far luce sul nostro proposito.

17.3.1. IL COLTELLO CHE UCCIDE IL TORO

In qualche bassorilievo a scene multiple (CIMRM, 42, 1283, 1292; cfr. anche la statua di Saturnus in Santa Prisca, CIMRM, 478) è rappresentato in basso a sinistra (cioè all'inizio del ciclo che si legge dal basso verso l'alto e da sinistra verso destra) Saturnus, riconoscibile perché ha l'aria di un vecchio con la testa coperta da un lembo del vestito, secondo

l'iconografia consueta. Questo dio, raffigurato generalmente sdraiato su una roccia, doveva essere assai importante nella mitologia mitriaca: nella nicchia di fondo del Mitreo di Santa Prisca per esempio la sua figura occupa un ampio spazio in primo piano, lasciando sullo sfondo la tauroctonia. Dal fatto che è sdraiato, si può pensare che dorma e, per porlo in legame con le altre scene, si può immaginare che abbia un sogno premonitore annunciante l'*adventus* di Mithra. Spesso infatti l'immagine che segue è quella della nascita di Mithra che emerge da una roccia con l'aspetto di un giovinetto (CIMRM, 42, 1283, 1292; cfr. anche il rilievo di Mithra petrogenito proveniente da Roma, CIMRM, 535; il rilievo proveniente dalla Slovenia in cui Mithra petrogenito occupa la parte inferiore della scena, mentre Saturno sdraiato quella superiore, CIMRM, 1593; la statua a tutto tondo proveniente dal Mitreo di San Clemente di Roma, CIMRM, 344). Per quanto si tratti soltanto di un'ipotesi, un legame particolare tra queste immagini è invece rivelato dal coltello con cui Mithra ucciderà il toro. Tale coltello, infatti, appare sia nelle mani di Saturno sdraiato, che in quelle di Mithra nascente. È proprio questo dettaglio che può far supporre che Saturno sia avvertito in sogno non solo della nascita di Mithra, ma anche del gesto che questi compirà.

17.3.2. SOL CHE INCITA MITHRA

Un altro gruppo di scene illustra il rapporto, per noi non chiaro, tra Sol e Mithra: Sol è rappresentato mentre s'inchina davanti a Mithra. Alcune immagini mostrano che in questo incontro i due stipulano un accordo, che ha probabilmente a che fare con la tauroctonia. Forse Sol commissiona l'uccisione dell'animale. Nelle scene di tauroctonia, infatti, dietro il corvo verso il quale guarda Mithra, si può scorgere l'immagine di Sol, come abbiamo detto all'inizio. Si suppone che possa essere lui a incitare Mithra ad agire e che il corvo sia il suo messaggero.

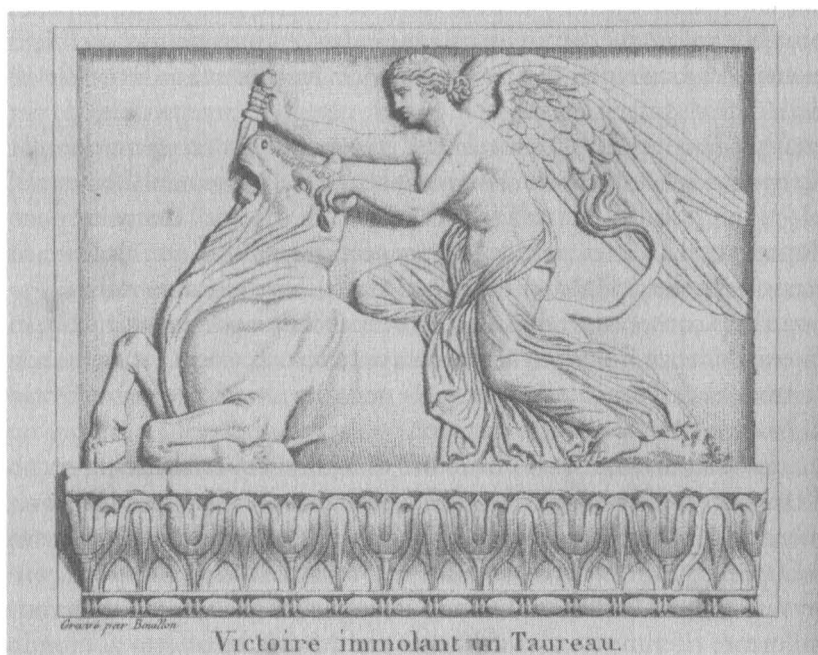
Abbiamo già parlato del banchetto di Mithra e Sol in cui i due mangiano la carne del toro. Dobbiamo però evocare anche la sequenza iconografica in cui Mithra e Sol sono raffigurati insieme sul carro celeste. Si sa che i due dèi venivano spesso identificati: questo loro viaggio – che non si sa né perché avvenga, né verso dove – indica senza dubbio la loro prossimità se non addirittura la loro assimilazione e si capisce che ha a che fare con la missione di Mithra, cioè l'uccisione del toro.

17.3.3. IL TORO COMMESTIBILE

Per concludere questa parte sul mito dobbiamo ancora riflettere sul possibile valore del toro in questa vicenda. Le immagini del sacrificio romano che mettono in scena un bovino rappresentano riti ufficiali della città e sono molto spesso in legame con gli imperatori. Si veda per esempio la coppa di Boscoreale che rappresenta un sacrificio durante il trionfo dell'imperatore Tiberio (I sec. d.C., Museo del Louvre, Bj 2367); un bassorilievo dell'arco di trionfo di Traiano, costruito poco dopo il 114 d.C., in cui si vede l'imperatore in qualità di sacrificatore; lo stesso pannello dell'arco di trionfo di Marco Aurelio conservato nel Palazzo dei Conservatori di Roma e di cui abbiamo parlato all'inizio. In questo contesto il bovino rappresenta un'offerta preziosa e sottolinea la sontuosità dell'occorrenza festiva. Si può dire altrettanto del sacrificio di Mithra? Perché proprio un toro?

Innanzitutto notiamo che il toro di Mithra è speciale: il suo corpo è rappresentato come una fonte di nutrimento. Un epigramma proveniente dal Mitreo romano di Santa Prisca ribadisce questo concetto: «Et nos servasti aeternali sanguine fuso» (CIMRM, 485: "E ci hai conservato tramite l'effusione eterna del sangue"). Questo passo fa verosimilmente riferimento al nutrimento che Mithra ha offerto al mondo in eterno versando appunto il sangue del toro. Abbiamo già visto che il sangue che fuoriesce dalla ferita è lambito dagli animali presenti sulla scena. In molte immagini della tauroctonia si vede la coda del toro che termina con una spiga di grano (CIMRM, 335, 368, 435, tutti provenienti da Roma; cfr. anche CIMRM, 593, sempre da Roma, in cui le spighe escono dalla ferita) e ciò fa capire quanto fosse importante il legame tra quest'uccisione e l'alimentazione umana, il cui elemento caratteristico è appunto il grano. E non bisogna dimenticare che la carne del toro è consumata in un banchetto in cui siedono Mithra e Sol, come abbiamo detto. Si potrebbe dunque pensare che si tratti di un mito "sitiogonico" riprendendo una terminologia proposta da Lincoln (1986, p. 65), cioè un mito in cui è narrato l'atto primordiale che fornisce il nutrimento agli esseri viventi.

Tenuto conto di differenze e somiglianze, il gesto compiuto da Mithra risulta essere non un sacrificio vero e proprio, ma un prototipo di esso, una specie di atto primordiale che crea nutrimento. È interessante ricordare a questo punto la straordinaria somiglianza della tauroctonia mitriaca con un'altra tauroctonia divina, quella della dea

FIGURA 17.4
Incisione con Victoria tauroctona

Fonte: AA.VV. (2013, p. 222).

della vittoria alata come di consueto, raffigurata mentre tiene il coltello sollevato, oppure mentre lo infigge nel collo del toro, di cui regge la testa con le braccia e su cui si appoggia per dominarlo (Vollkommer, 1997, pp. 258-64). Questo modello iconografico proveniente dalla Grecia ha avuto una larga diffusione in ambito romano, a partire dal I secolo d.C. (Saxl, 1931, pp. 3-14; Clauss, 2000, p. 79), cioè nello stesso periodo in cui il culto di Mithra arriva in Italia. È facile immaginare che l'iconografia della dea della vittoria possa aver influenzato quella di Mithra, forse perché entrambe riposano su una concezione comune. La dea che uccide il toro (FIG. 17.4) è un modo per rappresentarne l'essenza stessa, cioè l'idea di vittoria: lei vince l'animale come se fosse un nemico e s'impone su di esso; l'immagine diventa un simbolo atto a indicare la sottomissione del nemico.

Anche per Mithra il toro può rappresentare un avversario primordiale da soggiogare. Questa scena della tauroctonia, da cui gli uomini

sono completamente assenti, si situa al di fuori della società organizzata che conosce l'agricoltura e la domesticazione e rappresenta un momento fondante dell'esistenza della vita sulla terra, di cui purtroppo nessun racconto illustra la portata. Se questo valore è riconoscibile nel gesto di Mithra, seguendo Porfirio (*L'antro delle ninfe*, 6) si può affermare anche che Mithra non è solamente colui che sostenta gli umani, ma anche il "fondatore e padre di tutte le cose". A questo gesto dunque si può attribuire un carattere cosmologico: è l'origine di un mondo nuovo.

Passiamo ora a esaminare l'altro aspetto che ci interessa, ovvero il rito che si praticava in presenza dell'immagine della tauroctonia.

17.4
Il culto di Mithra

Di Mithra ignoriamo non solamente la mitologia, ma anche in che cosa consistessero precisamente i riti. Come gli altri culti del politeismo greco e romano anche quello di Mithra non si basa su un testo canonico di riferimento: il sapere, cioè la teologia e le regole rituali non sono vincolate da una rigorosa ortodossia formale. A differenza di altri culti però questo sapere era più inaccessibile poiché era riservato solamente agli iniziati che erano tenuti a non divulgarlo.

Il culto si svolgeva in ambienti sotterranei spesso attigui a case, come abbiamo detto, ornati con pitture e bassorilievi rappresentanti Mithra. Questi locali ricordano la grotta dove si era svolta la tauroctonia. Molti di questi luoghi di culto sono stati ritrovati e possono dare un'idea abbastanza chiara di come dovevano essere in antichità. Si tratta di stanze assai piccole, per lo più costruite *ad hoc*, chiuse in alto da una volta ornata con i segni dello zodiaco che sottolineano lo stretto legame di Mithra con l'astrologia (ad esempio, CIMRM, 40, 1083; cfr. Beck, 2007). Lo spazio è organizzato in modo molto funzionale: sul lato breve, opposto all'entrata, è installato generalmente l'altare con la rappresentazione della tauroctonia, mentre sui due lati lunghi si trovavano delle panche di pietra sulle quali prendono posto gli adepti durante i riti. Ma in che cosa consistono questi riti?

Grazie a riferimenti di autori cristiani e a iscrizioni e affreschi trovati nei mitrei si può supporre che la storia di Mithra fosse raccontata o mimata durante queste riunioni religiose. L'esistenza di qualche altare

bifacciale, di cui abbiamo già parlato, lascia immaginare che potesse essere girato e che fosse utilizzato dunque per illustrare le vicende del dio. Sembra addirittura che i riti prevedessero altri effetti speciali, più spettacolari. Nel mitreo di Bingen (Germania, CIMRM, 1198) per esempio è stato ritrovato un altare in cui la luce di una lampada doveva illuminare attraverso dei fori della pietra la corona di raggi di Mithra (si veda anche l'altare di Carrawburgh in Inghilterra, cfr. Clauss, 2000, pp. 119-20). Anche i mitraisti di Roma dovevano conoscere dei meccanismi come questi. Nel Mitreo di Santa Prisca è stato trovato per esempio un epigramma in cui si dice che dei leoni bruciano dell'incenso. Questo fa riferimento a statue con testa di leone costruite in modo che soffiassero incenso dalla bocca (Vermaseren, Van Essen, 1965, pp. 224-32). Il ritrovamento probabilmente più originale però proviene da un mitreo di Riegel (conservato al museo Karlsruhe in Germania e risalente al II o III sec. d.C.): un corpo metallico con due estremità a punta e un ferro curvo al centro. Secondo un'interpretazione sarebbe una lancia come quelle usate nel teatro per mettere in scena una persona trafitta (Schwertheim, 1979, pp. 72-4, cfr. Burkert, 1987, trad. it. p. 101). Questi strumenti dovevano impressionare i mitraisti durante le loro riunioni, quando raccontavano le vicende del dio oppure celebravano i riti d'iniziazione. Un affresco di Santa Maria Capua Vetere mostra dei partecipanti ai riti, probabilmente degli iniziandi, inginocchiati, legati e percossi (CIMRM, 187-188, 191, 194). Attitudini di questo tipo facevano sì che il nuovo adepto partecipasse empiricamente all'esperienza rituale, provando direttamente emozioni come la sofferenza e la paura.

Queste considerazioni potrebbero far pensare che il rito prevedesse anche una messa in scena del gesto principale della vicenda del dio, cioè della tauroctonia. Ma chi visita un mitreo capisce facilmente che questo era difficile da realizzare per motivi tecnici: lo spazio infatti non può essere sufficiente per introdurvi un toro recalcitrante

I rilevamenti archeologici confermano quest'ipotesi (Martens, de Boe, 2004). Essi mostrano che i mitraisti riuniti in questi luoghi di culto facevano dei banchetti, in cui consumavano soprattutto animali di piccola taglia (specialmente polli). Il rito dei mitraisti dunque non corrispondeva alle immagini di tauroctonia di cui Mithra era il protagonista. Quello che sembra essere l'elemento centrale è piuttosto il banchetto comunitario. È probabilmente proprio questo fatto ad aver attirato sul culto di Mithra il disappunto dei cristiani che vedevano in

questo pranzo un rito quanto mai simile a quello dell'eucarestia. Giustino Martire, uno scrittore della metà del II secolo d.C., afferma: «Gli apostoli nelle loro memorie, che si chiamano vangeli, affermano che Gesù fece loro queste raccomandazioni quando, preso il pane e reso grazie, disse: "Fate questo in memoria di me: questo è il mio corpo". Poi, preso il calice e rese grazie, disse: "Questo è il mio sangue" e lo dette solo a loro. I cattivi demoni hanno imitato queste istituzioni nei misteri di Mithra in cui si presenta il pane e una coppa d'acqua nelle cerimonie d'iniziazione e si pronunciano certe formule, come sapete o potreste comunque apprendere» (*Prima apologia*, 66, 3-4).

Ma gli aspetti in comune con il cristianesimo nascente non si limitavano a questo. Anche il fatto che i misteri di Mithra si celebrassero in una grotta era sentito dai cristiani come un'imitazione della storia di Gesù che proprio in una grotta era nato. Lo stesso Giustino Martire (*Dialogo con Trifone*, 70 e 78) per esempio insinuava che quest'imitazione fosse d'ispirazione diabolica perché ingannava gli uomini e non permetteva di distinguere la vera religione dalla falsa.

17.5
Conclusioni

Nella prima parte di questo contributo abbiamo mostrato come il culto di Mithra si sia impiantato nell'Impero romano costruendosi come un gioco di specchi rispetto al sacrificio romano e alle immagini rappresentanti il culto della vittoria. Gli accenni appena fatti alla reazione cristiana ci fanno capire che l'immagine del gioco di specchi potrebbe essere utilizzata anche in questo caso. Se potessimo parlare con un turista antico che a Roma passasse successivamente da un incontro tra mitraisti a uno di cristiani, probabilmente lo vedremmo altrettanto turbato dalle reciproche corrispondenze di quanto lo è il turista del Museo Nazionale delle Terme di cui abbiamo parlato all'inizio. Somiglianze e differenze non farebbero che rinviarlo di continuo da un culto all'altro, tessendo un legame difficile da definire in termini di opposizione e di ripresa.

Quello che vorremmo spiegare ai nostri turisti, sia antichi che moderni, è che le loro osservazioni non sono solo pertinenti, ma addirittura necessarie per capire l'ambiente culturale e religioso a Roma nei primi secoli dell'Impero. I culti che si celebrano in questo periodo non

sono a compartimenti stagni, ma s'influenzano a vicenda e si modellano gli uni sugli altri o gli uni in opposizione agli altri per affermare la propria specificità. Essi s'inseriscono tra gli elementi tradizionali, che continuano a esistere da tempo immemorabile, ricavandosi uno spazio proprio e creando quella cultura variegata e feconda che caratterizza la società romana, che definiremmo oggi "multiculturale".

18
Lamine votive e triangoli dolicheni
di *Ennio Sanzi*

18.1
Le divinità tradizionali, gli imperatori divinizzati, il *mos maiorum* e Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus

Che le divinità della tradizione così come gli imperatori divinizzati ricoprissero un ruolo di assoluta preminenza ancora nell'età dei Severi (192-235) lo dimostra a pieno titolo il cosiddetto *Feriale Duranum*, un calendario conservato su papiro rinvenuto a Dura Europos e databile entro il 227 d.C., dove si elencano le festività da osservarsi in ambito militare (Fink, Spencer Hoey, Fifield Sneyder, 1940; cfr. *Introduzione*). Benché relativo alla *XX Cohors Palmyrenorum*, bisogna comunque sottolineare: *a*) che tale feriale è stato redatto in latino; *b*) che si enumerano soltanto festività in onore degli dèi del *mos maiorum* – in particolare la triade capitolina (e cioè Iuppiter, Iuno e Minerva) – affiancate da celebrazioni dedicate agli imperatori e ai loro familiari divinizzati; *c*) che le *feriae* elencate in questo calendario corrispondono con quelle menzionate da molteplici epigrafi rinvenute in diverse parti del territorio imperiale (Groslambert, 2009, con bibliografia). L'insieme di queste constatazioni fa sì che il *Feriale Duranum* possa essere letto quale documento ufficiale in vigore in ogni parte dell'Impero e, allo stesso tempo, fornisca una prova inconfutabile del fatto che le date delle festività legate agli imperatori e alla loro famiglia, così come quelle relative agli dèi del pantheon tradizionale, fossero "rispettate" in tutta la realtà militare romana (Fishwick, 1988, in part. p. 361). Il fatto che il *Feriale Duranum* rimanga conforme ai canoni della religione ufficiale ed escluda proprio le divinità estranee al *mos maiorum* è sintomatico, soprattutto alla luce del successo conosciuto da tali divinità proprio in ambito militare e durante la cosiddetta età severiana. Tuttavia, il riscontro che queste ultime non trovino posto in un documento ufficiale,

da un lato, finisce col dimostrare quanto a livello ufficiale, appunto, fosse ben chiara la differenza che correva tra il "tollerare" dei culti non contemplati dal *mos maiorum* e l'ufficializzarli e, dall'altro, ribadisce la profonda convinzione secondo la quale nel mondo imperiale romano religione e senso di appartenenza all'*Vrbs* siano inseparabili. Il *Feriale Duranum* riguarda proprio questo senso di appartenenza dei cittadini romani presenti e futuri. I soldati, infatti, finiscono con l'essere associati al destino di Roma e il loro spirito di corpo finisce col coincidere con la grande visione del mondo romana secondo la quale le *artes*, cioè le qualità precipue, del *civis Romanus* sono tutte tese al governo dei popoli, operando con la pace per quelli che non ostacoleranno la fatale missione dell'*Vrbs* ma ricorrendo alla guerra contro coloro che si mostreranno riottosi di fronte a tale missione (cfr. *Introduzione*). Il calendario ufficiale obbliga i soldati a dare prova di lealtà e compattezza dal momento che, in qualunque luogo dell'Impero essi vengano a trovarsi, allo stesso momento e pressoché all'unisono sono chiamati a celebrare le stesse feste e a compiere gli stessi riti che hanno luogo nell'*Vrbs*; il *Feriale* finisce così col ricordare ai soldati la loro responsabilità nei confronti del passato, degli dèi, del *mos maiorum* e degli imperatori. Quanto tutto questo sia stato realmente proponibile a livello fattuale non inficia la volontà assolutamente romana di uniformare l'immenso insieme territoriale sul quale l'*Vrbs* con i suoi eserciti è fatalmente chiamata a estendere il proprio dominio. Pertanto, riflettendo su questo tipo di documenti e sulla loro sistematica diffusione in tutto l'Impero, non solo siamo in grado di comprendere meglio quanto il culto della triade capitolina non avesse in nessun modo smesso di essere una manifestazione religiosa in cui tutto l'Impero a livello ufficiale si riconosceva, ma possiamo anche sottolineare come a tale tipo di devozione si fosse affiancato il culto imperiale (Sanzi, 2013, pp. 110-22). Sono queste, quindi, le due direttrici lungo le quali procede, almeno a livello ufficiale, il divenire religioso dell'Impero.

In ogni caso non bisogna dimenticare che a Roma l'ufficialità rimane sostanza e che essa trae legittimità in forza del proprio radicarsi nel *mos maiorum*: è noto che almeno fino agli sconvolgimenti religiosi degli ultimi anni del III secolo nella dimensione religiosa romana il primo posto continua a essere riservato ai culti tradizionali, pubblici o privati che siano (Jacques, Scheid, 1992, in part. pp. 144 ss.). Che posto può avere ricoperto, dunque, a Roma come nelle province, una divinità estranea al *mos maiorum* qual è Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus?

Per cercare di rispondere a questa domanda bisognerà riflettere *in primis* su alcune epigrafi rinvenute a Roma; queste saranno il bagaglio che ci permetterà di viaggiare attraverso i territori dell'Impero alla ricerca di lamine votive e triangoli dolicheni.

Una *tabula* marmorea in onore dei vari membri della confraternita aventiniana è stata dedicata per rispondere a un ordine di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus qualificato dalle epiclesi di *aeternus* e *conservator* (Merlat, 1951, 192 = CCID, 373 = Zappata, 1997, 13); una seconda *tabula* dello stesso tipo è il risultato dell'obbedienza a un ordine impartito da Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus riconosciuto quale *aeternus* e *conservator totius mundi* (Merlat, 1951, 195 = CCID, 376 = Zappata, 1997, 15); per l'avvenuta salvezza dei candidati del santuario un altare di marmo è stato posto in onore di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus qualificato del titolo di *praestantissimus* e di Iuno Sancta Hera, dei Castores e di Apollo, tutti rubricati secondo il titolo di *conservatores*, che ben si attaglia a tutti e a ciascuno di loro (Merlat, 1951, 202 = CCID, 383 = Zappata, 1997, 40); una *tabula* marmorea frammentaria iscritta è il risultato dell'obbedienza nei confronti di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus qualificato del titolo di *aeternus* e *conservator totius poli* e della speranza fondata nei confronti della *salus* di Gallieno, di sua moglie e dell'intera *domus* imperiale (Merlat, 1951, 204 = CCID, 385 = Zappata, 1997, 23); ancora da notare una lastra frammentaria rispondente a un ordine di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus qualificato del titolo di *aeternus* e di *conservator* posta per un imperatore dal nome martellato e forse posteriore a Gallieno (Merlat, 1951, 205 = CCID, 385bis = Zappata, 1997, 23bis). C'è poi il caso di un'iscrizione particolarmente interessante (Merlat, 1951, 200 = CCID, 381 = Zappata, 1997, 20) che riportiamo nella sua primissima parte: «Ex praecepto I(ovis) O(ptimi) M(aximi) D(olicheni) aeterni, Conservatori totius poli et Numini praestantiss(im)o exibitori [*sic*] invicto»; il testo prosegue specificando che l'ordine impartito dal Dolichenus è stato realizzato da un cavaliere romano *pro salute sua* e della sua famiglia, nonché di tutti quei membri della "confraternita" aventiniana «quos elexit sibi servire» ("che Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus ha scelto affinché lo servissero"). Pensiamo che la *tabula* marmorea offerta per rispondere a un ordine impartito dal Dolichenus non celebri un'altra divinità, ma che lo stesso dio abbia ingiunto che questa fosse indirizzata a lui stesso qualificatosi *deus conservator totius poli* e connotato

per un *numen praestantissimum exhibitor invictum*. Un tale tipo di *potestas*, cioè di potere supremo, ben si accorda con quella riconosciuta ufficialmente a Iuppiter Optimus Maximus, il grande dio senza miti chiamato dal *mos maiorum* a garantire l'eternità di Roma e della missione, riservata alla città, di cosmicizzare attraverso la legge e l'esercito l'intera terra abitata. A tal proposito sarà sufficiente ricordare un passaggio dell'orazione *In difesa di Roscio Amerino* di Cicerone nel quale si afferma specificamente il potere supremo dello Iuppiter romano, «cuius nutu et arbitrio caelum, terra mariaque reguntur» (*In difesa di Roscio Amerino*, 138: "Attraverso gli ordini e le decisioni del quale, il cielo, la terra e i mari sono governati"). Se si pensa al paragone proposto dall'arpinate tra il dio e Silla e il fatto che quest'ultimo nell'orazione venga presentato come colui che ha restaurato l'ordine, rinsaldato il ruolo della *nobilitas* e ridato vigore alla missione romana di conquistare l'ecumene, sarà ben chiaro comprendere quale doveva essere il sentimento comune nei confronti del grande dio chiamato a reggere i *fata Romana*.

18.2
Iuppiter Optimus Maximus, Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus e le lamine votive

Arrivati a questo punto del nostro viaggio, sarà necessario muoversi da Roma per andare in cerca di reperti dolicheni dove ci sia spazio per Iuppiter Optimus Maximus. Un primo inequivocabile Iuppiter Optimus Maximus che si appoggia a uno scettro e regge un fascio di folgori è rappresentato all'interno di un tempio sul cui frontone compare la corona del trionfatore su una lamina votiva in argento (h. 0,126 m, l. 0,069 m) proveniente dalla Germania Superior, probabilmente da Nida (Merlat, 1951, 312 = CCID, 514); l'epigrafe che accompagna il reperto ci fa sapere che si tratta di un ex voto posto da un soldato di nome Antonio Proclo afferente a una centuria (FIG. 18.1).

Dallo stesso *milieu* deve provenire un'altra lamina votiva in argento a forma di *tabula ansata* (h. 0,113 m, l. 0,15 m) rappresentante all'interno di un'edicola la figura di Iuppiter Optimus Maximus con scettro e fascio di folgori, ai suoi piedi un'aquila su di un globo nell'atto di porgergli la corona del trionfatore; ai quattro angoli della struttura altrettanti medaglioni, ciascuno contenente un Genius con

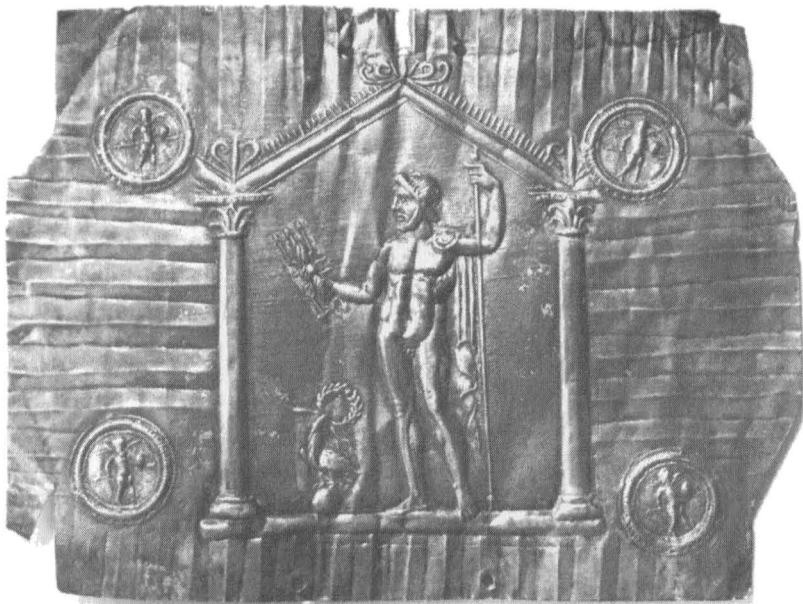
FIGURA 18.1
Lamina dolichena con Iuppiter Optimus Maximus e dedica

Fonte: CCID, tav. CIX, 514.

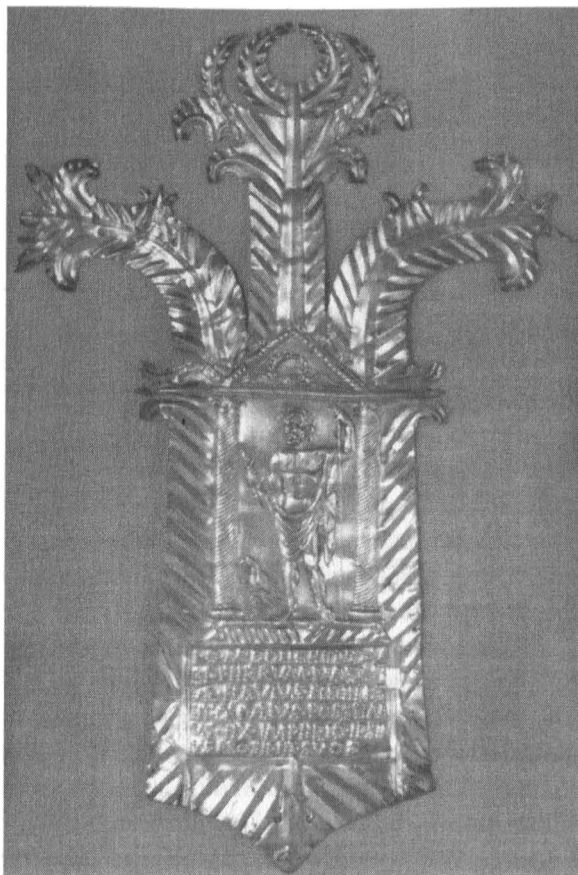
lancia nella destra e scudo nella sinistra (Merlat, 1951, 313 = CCID, 515) (FIG. 18.2).

Il più interessante fra tutti i reperti ascrivibili a tale tipologia rimane senz'altro una lamina votiva d'argento (h. 0,24 m, l. 0,08 m) proveniente ancora da Nida e rappresentante di nuovo Iuppiter Optimus Maximus secondo il canone tradizionale; particolarmente degna di nota è l'epigrafe: «I(ovi) O(ptimo) M(aximo) Dolicheno ubi ferrum nascitur Flavius Fidelis et Q(uintus) Iulius Posstimus [*sic*] ex imperio ipsius pro se et suos» (Merlat, 1951, 315 = CCID, 517: "A Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus [*scil.* nato] dove nasce il ferro, Flavio Fedele e Quinto Giulio Postimio per ordine dello stesso dio per loro stessi e i loro familiari") (FIG. 18.3).

Che si tratti di un'offerta dettata dalla necessità di rispondere a un ordine del Dolichenus e che quest'ultimo sia qualificato da una

FIGURA 18.2
Lamina dolichena con Iuppiter Optimus Maximus e aquila stefanofora su globo

Fonte: CCID, tav. CIX, 515.

formula quale *ubi ferrum nascitur*, attestata anche a Roma (Merlat, 1951, 241 = CCID, 427 = Zappata, 1997, 47), è palese. A proposito di questa espressione lo Schwertheim (1981, p. 195), ponendo l'accento sui giacimenti metalliferi presenti in Commagene e sulla lavorazione del metallo estratto, attività di vitale importanza per i soldati, si chiede se tutto questo non possa essere alla base della venerazione per il dio del luogo *ubi ferrum nascitur*; tuttavia, i luoghi "civili" nei quali è stata rinvenuta parte dei reperti considerati limita l'attendibilità di questa ipotesi. Il Bianchi (1997) ha sostenuto che la formula non deve riferirsi a un retaggio mitologico di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus, né semplicemente alla sua terra d'origine; essa indicherebbe piuttosto la volontà di collocare il dio da Doliche, oltre che in una dimensione celeste e cosmica a lui spettante di diritto, anche in una dimensione terrestre. Torniamo alla nostra lamina per chiederci come mai in questo "trionfo" dolicheno l'immagine effigiata non sia quella canonica del dio dal fascio di folgori e dalla bipenne. Il Merlat (1951, pp. 304-5) risponde che per questo come per gli altri casi ricordati si

FIGURA 18.3
Lamina dolichena con Iuppiter Optimus Maximus, aquila stefanofora e iscrizione

Fonte: CCID, tav. CIX, 517.

potrebbe pensare a un genere di suppellettile votiva già pronta sulla quale, secondo l'occasione, potevano essere incise iscrizioni diverse. Noi, piuttosto, siamo portati a credere che l'incontro tra l'iconografia canonica di Iuppiter Optimus Maximus e l'iscrizione specificamente dolichena che si realizza in questo reperto non sia così occasionale. In uno studio precedente abbiamo analizzato la possibile consonanza tra le epiclesi del dio per antonomasia dell'*Vrbs* e quelle di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus, una consonanza dovuta al potere sovrano riconosciuto a entrambe le divinità (Sanzi, 2013, pp. 122-5). In partico-

lare merita di essere ricordato l'uso dell'epiteto *conservator*, un epiteto che sottolinea la prerogativa del dio nell'ergersi a garante di quella *prorogatio imperii* che, allo stesso tempo, equivale al mantenimento del corretto ordine del mondo. Sarà lecito pensare, allora, che proprio secondo questa direttrice venga a realizzarsi non una semplice sovrapposizione fra un antico *Wettergott* connotato da un appellativo epicorico e la somma divinità del pantheon romano, ma una "fusione" nella quale le prerogative precipue di Iuppiter Optimus Maximus entrano in consonanza con la *potestas* specifica del dio da Doliche rafforzandola e legittimandone la presenza *Vrbi et orbi*. In tal senso, allora, andrà riconsiderato nel pieno rispetto dei criteri dell'indagine storico-religiosa il ruolo che la religione classica e imperiale può avere giocato nell'affermazione di un culto come quello riservato non semplicemente a Iuppiter Dolichenus, ma a uno Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus, o meglio a un Dolichenus Iuppiter Optimus Maximus. A tal proposito sarà indispensabile ricordare la riflessione del Bianchi (1997, in part. p. 592) secondo la quale, se ci si sofferma sugli attributi caratteristici di questi Iuppiter siro-commagenici che veicolano nel mondo imperiale romano (Turcan, 2004, in part. pp. 146-70), si finirà con il constatare come tali divinità rappresentino il *deus conservator* dell'intero cosmo, un dio garante di stabilità e salvaguardia intese in senso universale e privo di una dimensione mitologica; si tratta, infatti, di divinità salutari piuttosto che salvatrici, nel senso che esse vengono intese quali garanti dell'*incolumitas* tanto dell'individuo, quanto dell'imperatore e del mondo intero.

In quest'ottica si rivelano degni di nota due altari iscritti provenienti da Ampelum in Dacia. Il primo, dedicato a Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus, è stato posto da un beneficiario consolare «pro salute imp(erii) perpetui M(arci) Antoni(i) Gordiani» (CCID, 150: "Per la *salus* del perpetuo *imperium* di Marco Antonio Gordiano"). Il secondo, dedicato a Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus e a Dea Syria Magna Caelestis, è stato posto da un sacerdote del dio «pro salute perpetui imperi(i) Romani et leg(ionis) XIII Gem(inae)» (CCID, 154: "Per la *salus* del perpetuo *imperium* romano [= dei Romani] e della legione XIII *gemina*").

In queste due iscrizioni, particolarmente nella seconda dove il dedicante porta un nome quale Barhadadi di inequivocabile origine vicino-orientale, è evidente come Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus sia avvertito soprattutto come garante della *salus* dell'Impero.

FIGURA 18.4
Basamento per statua di Caracalla

Fonte: Facella (2008, tav. XXII, fig. 1).

Sembrerebbe, dunque, la portata "stabilizzatrice" di un dio avvertito quale *aeternus* (CCID, 146, 373, 376, 381, 384, 385, 556, 565, 601) e *conservator* (CCID, 373, 376 = *conservator totius mundi*, 381, 385 = *conservator totius poli*, 455, 529 = *conservator*) a legittimare le richieste per la *salus* non solo dell'imperatore ma anche dell'Impero romano in quanto tale, avvertito quindi come una realtà sovrana che deve essere protratta al di là dei destini dei singoli imperatori. Questo non vuol dire che la dimensione del culto imperiale, nonché l'interesse per la *salus* dell'imperatore ricoprano un tono per così dire "a minore"; piuttosto, si può intendere che entrambe le cose finiscano per essere ricondotte in quell'alveo che è Roma e la sua missione.

La spedizione archeologica della Westfälische Wilhelms-Universität di Münster ha rinvenuto strutture e suppellettili appartenenti all'area del *Dolocenum* per eccellenza, e cioè quello di Dülük Baba Tepesi, che conobbe la concorrenza con il *Dolocenum* sull'Aventino e per il quale la conquista di Doliche da parte degli eserciti di Shapur I si rivelò il momento fondamentale di una caduta irreversibile (Winter, 2008b; 2011). Da questo santuario proviene un basamento di alta fattura (h. 0,56 m, l. 0,51 m, p. 0,64 m) destinato a sorreggere una statua in bronzo di Caracalla oggi perduta e iscritto «[Αὐ]τοκράτορα / [Κα]ίσαρα Μᾶρκο[ν] / [Αὐ]ρήλιον Σεου[ή(ρον)] / Ἀντ]ωνεῖνον» (Facella, 2008: "Imperatore Cesare Marco Aurelio Severo Antonino") (FIG. 18.4).

La cosa più interessante è che la statua posta in onore dell'imperatore venne collocata proprio laddove sorgeva l'area del santuario di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus e che la messa in opera dell'offerta dovette coincidere con gli anni della drammatica campagna prima diplomatica e poi militare contro i Parti – i nemici per antonomasia del popolo romano dalla disfatta di Carre del 9 giugno 53 a.C. –, il punto d'onore della politica estera di Caracalla (Letta, 1991, in part. pp. 677-82).

Alla luce di quanto analizzato, sarà lecito pensare alla possibilità che a Doliche il destino della spedizione di Caracalla, nonché quello dello stesso imperatore, siano stati affidati al grande dio del luogo, soprattutto alla luce della *potestas* a lui riconosciuta di garante del cosmo e di quella Roma alla quale i destini del cosmo stesso sono affidati. Ma non poteva trattarsi di un dio avvertito come un semplice (per quanto potente) *Wettergott* connotato epicoricamente ma come un *deus optimus et maximus* proprio come Iuppiter Optimus Maximus venerato sul Campidoglio, il dio al quale Caracalla stesso aveva inevitabilmente sacrificato più volte nel rispondere al suo ruolo di imperatore, lo stesso Iuppiter venerato nelle colonie e nei municipi. La dedica poteva quindi assumere un valore ancora maggiore, e cioè poteva stare a significare che il dio da Doliche, città "di frontiera", non esitava a schierarsi con il potere di Roma nel momento in cui Roma si preparava ancora una volta a combattere il suo nemico "assoluto".

18.3
I triangoli votivi: un compendio di teologia dolichena

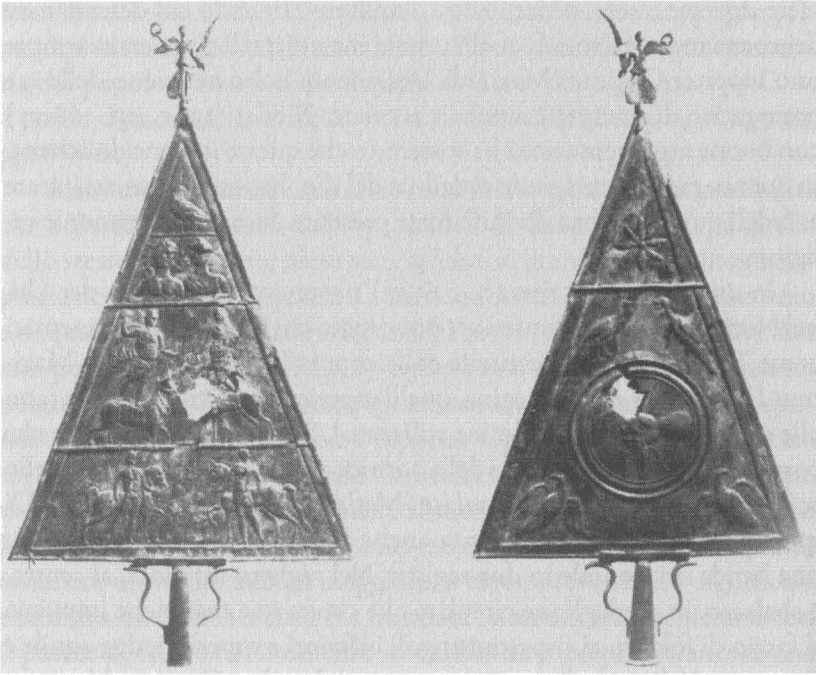
È ora di procedere nel nostro viaggio per arrivare ai cosiddetti triangoli dolicheni. Tali suppellettili, fissate a un sostegno, oltre a essere facili da trasportare e da ostendere durante le cerimonie cultuali, in forza delle soluzioni iconografiche che le connotano e della relativa suddivisione in registri distinti sottolineano l'intera sfera di competenza del Dolichenus. Va immediatamente evidenziato come nella maggior parte dei casi i triangoli votivi siano stati rinvenuti in luoghi legati alle truppe romane di stanza sul *limes* (Speidel, 1978, in part. pp. 55 ss.); inoltre, bisogna ricordare che i cortei religiosi non dovevano essere infrequenti tra le cerimonie in onore di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus (Merlat, 1960, pp. 202-6). E se a Roma e in altri luoghi "civili" si poté

dedicare un tempo "civile" a tali cerimonie, questo di certo non fu possibile per dei fedeli che erano militari di professione impegnati lungo il *limes* (Haensch, 2012). Qui, anche il tempo dedicato alle funzioni sacre dovette essere, diciamo così, "militare", finendo col determinare dei cortei meno fastosi di quelli urbani ma nei quali si venerava sempre uno Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus colto nel pieno delle sue prerogative di divinità cosmica e tutelare. Merlat (1960, pp. 168-77) con buone argomentazioni ha sostenuto che queste insegne dolichene, in quanto rappresentazione tangibile del dio, hanno potuto assicurare ai fedeli quanto la loro divinità fosse presente durante le cerimonie religiose.

In un triangolo votivo (h. 0,63 m) rinvenuto a Mauer an der Url, nel Noricum, il registro inferiore è occupato dai Castores, rappresentati come Tindaridi, quello centrale dalla coppia Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus e Iuno Regina, quelli superiori dalla triade aquila (con alle spalle un probabile fulmine stilizzato), Sol e Luna; l'iscrizione che corre lungo la parte inferiore della cornice ci fa sapere che si tratta dello scioglimento di un voto *pro salute* (Merlat, 1951, 152 = CCID, 294). Di questo triangolo si è conservata anche la placca posteriore divisa da una banda orizzontale in due registri. Nel registro inferiore, al centro, è sbalzato un medaglione circolare che ospita una mano che impugna il fascio di folgori, ai rispettivi angoli inferiori e superiori, due aquile e due pavoni, gli animali per antonomasia di Iuppiter Optimus Maximus e Iuno, la sua paredra; nel registro superiore è ospitato un asterisco a otto raggi. La doppia placca è sormontata da una statuetta di una Victoria alata colta nell'atto di tendere una corona con la mano e di tenere con la sinistra un ramo di palma (FIG. 18.5).

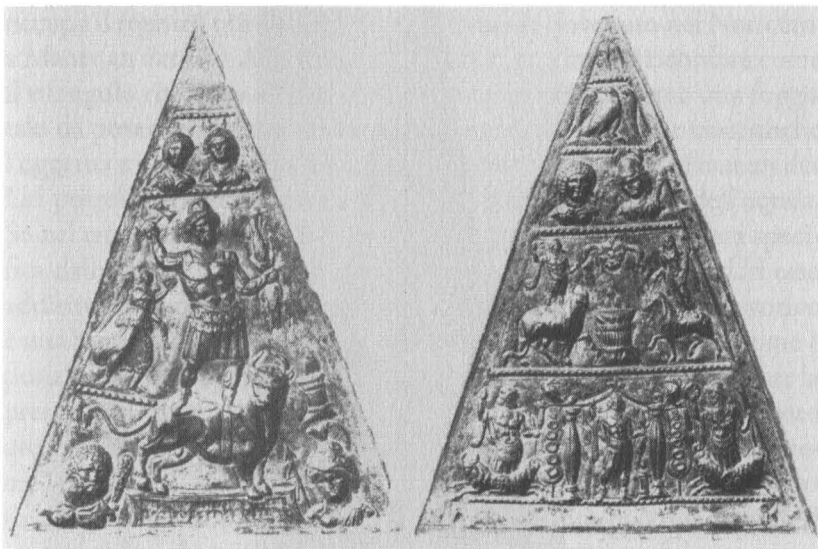
Merlat (1951, 152) sostiene che la Victoria, sormontando entrambe le piastre triangolari, finisca col simboleggiare tanto la *vis bellandi* quanto la *potestas* del Dolichenus inteso quale dio cosmico e garante della *stabilitas* e della *bona salus*.

Dal Noricum, proseguendo il nostro itinerario, arriviamo facilmente a Lussonium in Pannonia Inferior per trovare un triangolo (h. 0,36 m, l. 0,27 m) datato al III secolo: nel registro inferiore i busti di Hercules e Minerva; a questo registro si sovrappone il toro che porta sulla schiena uno Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus che occupa, insieme a una Victoria e a un altare pronto per il sacrificio, anche il secondo registro; nei registri superiori la coppia Sol e Luna e un fulmine rappresentato in maniera simbolica. Nella *tabula* che fa da sostegno al

FIGURA 18.5
Triangolo dolicheno con Castores e triade aquila, Sol e Luna (*recto*); aquile, pavoni, braccio che impugna il fulmine e asterisco (*verso*)

Fonte: CCID, tav. LVII, 294.

toro si legge che l'offerta è stata rivolta a Iuppiter Dolichenus da parte di un centurione (Merlat, 1951, 65 = CCID, 201). Ancora da Lussonium proviene un triangolo che faceva da *pendant* al precedente. Nel registro inferiore, all'interno di un'edicola, Iuppiter Optimus Maximus affiancato dai Castores Conservatores, questa volta rappresentati come geni apodi e poggianti su protomi taurine; nel registro successivo la coppia Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus e Iuno Regina accompagnata da un altare pronto per il sacrificio; nei registri superiori, rispettivamente, la coppia Sol e Luna, l'aquila, e il fulmine rappresentato in maniera simbolica (Merlat, 1951, 66 = CCID, 202) (FIG. 18.6).

Da Lussonium ci spostiamo ora a Nida in Germania Superior per incontrare un triangolo di forma particolare e con un registro inferiore di rilevante interesse; Merlat (1951, p. 319) lo data intorno al 175 d.C. Qui, infatti, troviamo al centro Iuno Regina che ostende un sistro,

FIGURA 18.6
Triangolo dolicheno con Hercules, Minerva, Sol, Luna e fulmine stilizzato (*recto*); Castores, Iuppiter Optimus Maximus, triade aquila, Sole e Luna e fulmine stilizzato (*verso*)

Fonte: CCID, tav. XXXIX, 201-202.

lo strumento isiaco per antonomasia, rappresentata tra due Castores Conservatores apodi che poggiano su di una base rocciosa, con le mani levate impugnano dei rami di palma e con la testa sorreggono i busti di Sol e Luna. Nel registro superiore Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus su un toro gradiente, una Victoria che offre la corona dei vincitori, un busto di Sol dalle fattezze giovanili (Merlat, 1951, 322 = CCID, 512) (FIG. 18.7).

Mettiamo ora in relazione i triangoli presentati ricordando come essi possano essere intesi quali rappresentazioni dello stesso Dolichenus. Alla supposizione che la forma del triangolo votivo debba essere legata alla necessità di inscrivere la triade dolichena composta da aquila, Sol e Luna proprio in un triangolo, fornita dal Merlat (1960, pp. 175 ss.) e ripresa da De Bellis (1997, p. 459), bisogna farne seguire un'altra. Infatti, se consideriamo come una tale classe di materiali non sia a esclusivo appannaggio del culto dolicheno ma compaia anche tra le suppellettili rituali di altri culti di origine siro-commagenica (Láng, 1941, in part. pp. 176 ss.), e se aggiungiamo a questo il fatto che la caratteristica

FIGURA 18.7
Triangolo dolicheno con Castores, Isis e busto di Sol

Fonte: CCID, tav. CVIII, 512.

precipua di tali triangoli è quella di rappresentare la divinità richiamandone la più o meno complessa teologia, allora la stessa forma triangolare dell'oggetto votivo potrebbe essere interpretata come un suggerimento a posizionare la triade aquila, Sol e Luna proprio nel vertice superiore di questa specifica classe di oggetti. Insomma, sarebbe stato il costitutivo significato simbolico dell'oggetto a suggerire di rappresentare nel vertice superiore la triade ricordata e non la rappresentazione di quest'ultima a determinarne la forma triangolare. Inoltre, merita di essere menzionato il fatto che in quei triangoli nei quali l'aquila e la coppia Sol e Luna occupano dei registri distinti, i due astri personificati risultano sempre sormontati dal rapace. Si può pensare, dunque, che proprio con l'aquila collocata al sommo del vertice superiore si sia voluto rinviare al grande cielo delle rivoluzioni siderali nel quale Sol e Luna compiono le loro orbite. In un culto di portata esclusivamente intracosmica qual è quello che stiamo analizzando il cielo è anche il confine estremo di

quel cosmo a vantaggio del quale Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus esercita la sua benefica influenza in qualità di *deus aeternus* e di *conservator totius poli* e *totius mundi*. Un'aquila così intesa potrebbe aiutarci a identificare una stilizzazione del fulmine nell'elemento che occupa il registro più alto del triangolo votivo rinvenuto nel Noricum, a Mauer an der Url. Allo stesso tempo, non sarà inutile ricordare come il triangolo ritrovato a Nida in Germania Superior assuma una foggia tale da potere esser identificato proprio con il fulmine; e così, anche l'oggetto stilizzato rappresentato nel reperto rinvenuto a Mauer an der Url potrebbe rappresentare un fulmine posto al di sopra dell'aquila. Se nel triangolo di Nida il fulmine è simboleggiato in maniera specifica dalla forma stessa del reperto, in quello di Mauer an der Url esso addirittura compare nel registro più alto. Allora, se il triangolo votivo è una rappresentazione della divinità, il fulmine stilizzato, per come è posizionato nel reperto di Mauer an der Url, può tanto sottolineare la prerogativa di uno Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus avvertito quale *exsuperantissimus* (CCID, 461) e, in greco, *hypsistos*, cioè "supremo" (CCID, 44), considerando il fatto che esso è supereminente rispetto all'aquila che simboleggia il grande cielo, quanto può ribadire che il reperto nel quale esso trova posto allo stesso tempo è un fulmine e una rappresentazione del Dolichenus.

Se nei registri superiori di questa classe di materiali trovano ospitalità specialmente elementi, simboli e figure connessi alla sfera celeste come la triade aquila, Sol e Luna e il fulmine stilizzato, quello inferiore è riservato a figure e simboli propri della sfera terrestre. È qui che ritroviamo i Castores Dolicheni, rappresentati quali geni apodi poggianti su basi rocciose fiancheggiate da protomi taurine, sulle protomi stesse, o su tori in marcia, e a volte come Tindaridi; in un caso, sormontati dai busti di Sol e Luna, fanno da *pendant* a una Iuno Regina che ostende attributi isiaci (per i *loci* cfr. CCID, II: *Ikonographischer Index*, s.v. *Castores*). Ed è ancora qui che compaiono divinità della mitologia classica quali Minerva, Hercules e, addirittura, Iuppiter Optimus Maximus, oltre che edicole e insegne militari. I registri centrali sono ad appannaggio pressoché esclusivo di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus e Iuno Regina; a volte è possibile trovarvi una Victoria e degli altari pronti per le celebrazioni sacrificali.

In questi triangoli si può riconoscere uno schema sostanzialmente fisso ordinato verticalmente che parte dagli elementi e dai simboli legati alla dimensione terrestre, nonché dagli dèi della mitologia classica,

anch'essi ospitati nel registro inferiore, e arriva agli elementi uranici presenti in quello superiore. In merito a questa costante De Bellis (1997, in part. p. 464) parla di un ritmo ascendente, che dal registro della "stabilità terrestre" conduce fino a quello della "cosmicità celeste", e sostiene che con questa gerarchia iconografica si sia inteso privilegiare la coppia dolichena, la cui posizione centrale è simbolo di garanzia dell'equilibrio del cosmo proprio nel momento in cui mette in armonica relazione, fino a unificarle senza diminuirne la specificità, tanto la natura fisica della terra quanto la verticalità degli astri. Tuttavia, appare lecito ipotizzare un'ulteriore lettura storico-religiosa. Infatti, se il triangolo inteso come simbolo del fulmine è allo stesso tempo una possibile manifestazione della divinità medesima, allora sarà il cosmo nella sua interezza e complessità a essere posto sotto la benefica tutela di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus; il grande cosmo colto sia nella dimensione terrestre che celeste, dimensioni diversificate ma che possono trovare un punto di armonica e stabile convergenza proprio in colui che di questo *totus mundus* è per antonomasia il *conservator*. Ed è proprio nel cosmo inteso nella sua interezza che deve essere individuato il *locus* nel quale il Dolichenus "esercita" a qualsiasi livello il proprio potere; questo specifico potere contribuisce a elevarlo a rango di divinità garante di una *salus* da intendersi come l'ottenimento, il ri-ottenimento e il mantenimento della *bona salus*. Ma il Dolichenus è una divinità di portata cosmica e, pertanto, questa *salus* non sarà soltanto quella dei singoli fedeli, ma sarà anche quella dell'imperatore e dell'Impero che necessitano, anch'essi, di una convincente stabilità a garanzia di una determinante e *salutaris prorogatio in aevum* di Roma e, allo stesso tempo, di tutto il mondo che proprio Roma è fatalmente chiamata a *regere*.

19
Un obelisco per Antinoo

di *Laurent Bricault* e *Valentino Gasparini*

Nel corso del XVI secolo varie incisioni e alcuni appunti di viaggio resero noto un obelisco che giaceva, rotto in tre pezzi, presso un vigneto situato poco fuori Porta Maggiore nelle vicinanze di Via Labicana e dell'*Aqua Claudia*. Divenuti proprietà dei fratelli Maurizio e Curzio Saccocci, i tre blocchi furono portati alla luce nel 1570. Fallito ogni tentativo di ricostruire e raddrizzare il monumento, l'obelisco fu infine venduto a papa Urbano VIII (Barberini), il quale nel 1633 lo fece trasportare all'ingresso del Palazzo Barberini. Fu qui che Giuseppe Vasi lo poté osservare, ancora sdraiato a terra, alla metà del XVIII secolo (FIG. 19.1).

Nel 1773 la principessa Cornelia Barberini Colonna finì per farne dono a papa Clemente XIV (Ganganelli), che lo traslocò nel Cortile della Pigna al Vaticano, dove, fatta eccezione per ulteriori sporadici tentativi di raddrizzamento (FIG. 19.2), rimarrà pressoché dimenticato per circa mezzo secolo.

È all'architetto Giuseppe Marini, su richiesta di Pio VII (Chiaramonti), che spetta il merito di aver finalmente ricomposto i tre frammenti e aver eretto l'obelisco sul Pincio – dove si trova tuttora – in data 22 agosto 1822, lo stesso anno in cui Champollion, a Parigi, presentava la chiave di decifrazione dei geroglifici egiziani all'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

L'obelisco sul Pincio (anche chiamato "Obelisco Barberini": Meyer, 1994; Grenier, 2008b) è ricavato in un blocco di granito rosa di Assuan alto 9,24 m (FIG. 19.3).

Le sue quattro facce sono "popolate" di iscrizioni geroglifiche, decifrate per la prima volta nel 1896 a opera dell'egittologo Alfred Erman, le quali descrivono accuratamente la fondazione del culto di Antinoo, il favorito dell'imperatore Adriano, deceduto per annegamento nel Nilo nell'anno 130 d.C. Il testo, di cui la data precisa di redazione (130-35

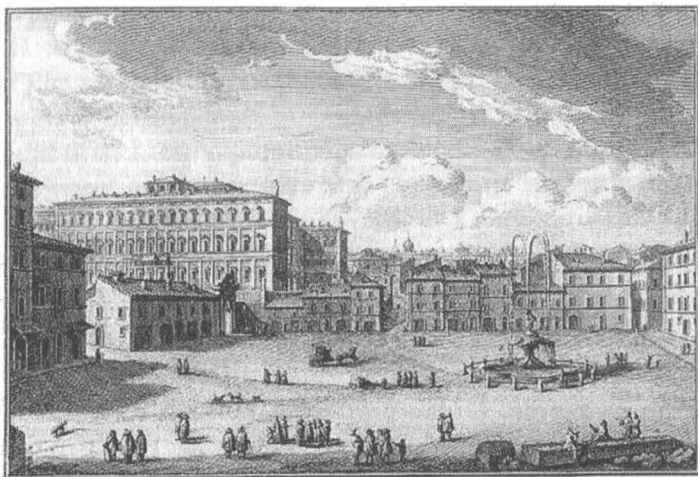
FIGURA 19.1
Incisione rappresentante piazza Barberini

Fonte: G. Vasi, *Delle magnificenze di Roma antica e moderna*, vol. II: *Le Piazze principali con obelischi, colonne ed altri ornamenti*, Chracas, Roma 1752, tav. 36.

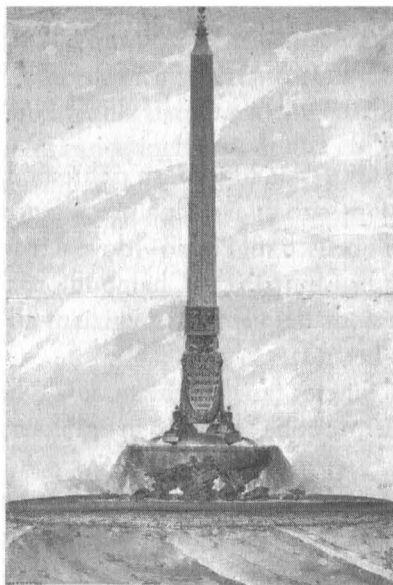
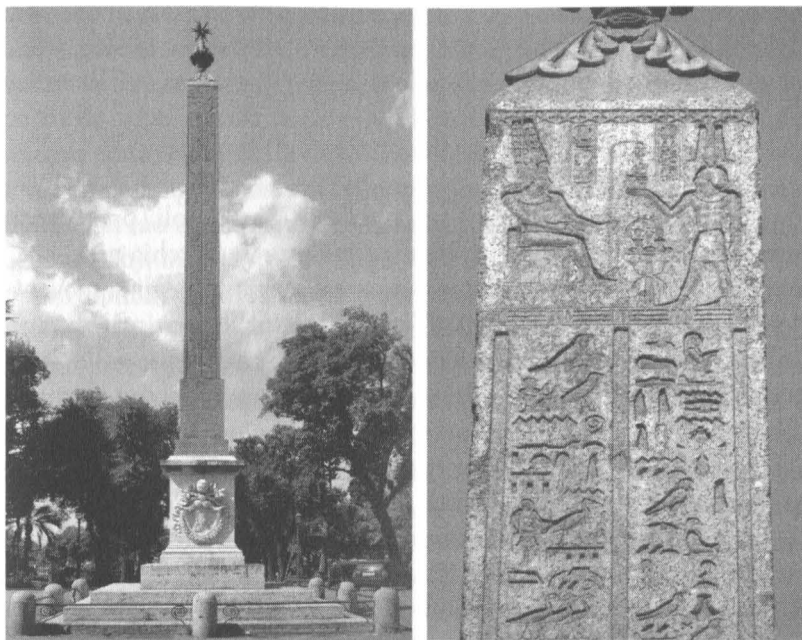
FIGURA 19.2
Progetto per l'innalzamento dell'Obelisco Barberini, Roma 1788

Fonte: http://www.beniculturali.it/mibac/export/MiBAC/sito-MiBAC/Menu-Utility/Immagine/index.html_646739586.html (ultima consultazione 14 febbraio 2018).

FIGURA 19.3
L'Obelisco Barberini

Fonte: Grenier (2008b, pp. 119 e 121).

ca.) non può essere stabilita con certezza, fu forse composto sotto la direzione del sacerdote Petarbeschenis di Panopolis, in Egitto.

Il contenuto delle quattro facce può essere riassunto come segue:
- faccia I: presentazione di Antinoo divinizzato: il giovine richiede a Ra di ricompensare Adriano per averlo divinizzato e di accordare all'imperatore e alla sua consorte (l'imperatrice Sabina, di cui questa è l'unica menzione esistente in un testo geroglifico) un regno sontuoso;
- faccia II: descrizione della bellezza e del coraggio di Antinoo, del suo decesso per ordine divino e dei funerali osiriaci (le cerimonie proprie della cosiddetta *Inventio Osiridis*); instaurazione del suo culto; universalità della sua presenza;
- faccia III: instaurazione ad Antinoopoli di giochi in memoria di Antinoo; culto in Egitto (e fuori) in qualità di dio benigno e guaritore costantemente presente fra gli uomini;
- faccia IV: posizionamento della tomba di Antinoo; culto in Egitto e sacerdozio coinvolto; fondazione di Antinoopoli e suo popolamento

da parte di Greci e indigeni (con relativa concessione di terreni); descrizione del tempio di Antinoo ad Antinoopoli, decorato e costruito sia alla maniera greca che secondo la tradizione egizia.

19.1
Vita, morte e divinizzazione di Antinoo

Nato (il 27 novembre) verso il 110-11 d.C. a Claudiopoli (precedentemente Bitinio; oggi Bolu), in Bitinia (nell'attuale Turchia nord-occidentale), il giovanissimo Antinoo incontrò Adriano negli anni Venti, forse in occasione della visita dell'imperatore nella provincia durante l'inverno del 123-24 d.C. Antinoo non appare comunque nella documentazione imperiale prima del viaggio di Adriano e del suo *entourage* in Egitto nel 129-30 d.C., nel corso del quale il giovane trovò appunto la morte (nell'ottobre 130), annegando nel fiume. All'epoca, il bitinio era dunque non più che ventenne.

In pochissimo tempo Antinoo passò da uno stato di quasi anonimato a quello di eroe divinizzato, una ribalta direttamente legata all'atteggiamento e alle decisioni (in parte discutibili) di Adriano. Sin dall'antichità circolarono sulle circostanze della sua morte varie versioni (suicidio tramite *devotio*, assassinio rituale, annegamento accidentale), che Dione Cassio (*Storia romana*, LXIX, 11, 1-4) enumera e commenta. Lo storico sembra propendere per la versione dell'assassinio rituale (da parte di Adriano), pur rilevando come l'imperatore stesso avesse descritto nelle sue *Memorie* come l'efebo fosse caduto e annegato accidentalmente nel Nilo. Cosa avrebbe potuto fare, Antinoo, che evidentemente non sapeva nuotare? La risposta risiede forse nel poema epico dell'alessandrino Pancrate che celebra una caccia al leone a cui avrebbe partecipato anche Antinoo. Ateneo (*I dotti a banchetto*, XV, 277d-f) ne ha tramandato un episodio che racconta come Antinoo per il suo coraggio avesse ricevuto un "loto" rosa (in realtà una *Nelumbo nucifera Gaertner*, una pianta acquatica che cresce nelle paludi nel periodo estivo) che sarebbe sbocciato dal sangue del leone ucciso. La descrizione dell'episodio può essere completata grazie al papiro di Ossirinco 4352, un *enkomion* della fine del III secolo d.C. – forse opera di Soterico di Oasi –, il quale riferisce che Antinoo «si affrettò verso il Nilo per lavarvi il sangue del leone», ma che fu portato in cielo da Luna in persona.

L'obelisco commissionato dall'imperatore (un monumento ufficiale) non poté che accreditare la versione della morte accidentale, del resto la più plausibile: Antinoo morì – la constatazione è inevitabile – perché «ricevette un ordine divino che fissava il termine della durata della sua vita». I testi dell'obelisco non stabiliscono alcun rapporto di causa-effetto tra le circostanze della morte di Antinoo e la relativa divinizzazione. Il fatto che Antinoo abbia trovato una morte accidentale lungo le rive del Nilo spiegherebbe bene la celebrazione di funerali in suo onore secondo i riti osiriaci, come precisa il testo dell'obelisco (IIb), ma niente permetterebbe di affermare che il giovane sia stato volontariamente annegato per essere divinizzato "all'egiziana": se così fosse stato, probabilmente i testi dell'obelisco non avrebbero mancato di precisarlo. Un passaggio della faccia I dell'obelisco è oltretutto molto esplicito: Antinoo fu divinizzato per ordine di Adriano, il quale aveva promulgato in questo senso un editto (*hp*) senza attendere una formale decisione del Senato, il quale d'altra parte non intervenne mai ufficialmente. È lo stesso Dione Cassio, nel passaggio citato, ad ammettere tale atteggiamento della curia nel momento in cui interpreta la divinizzazione come un ultimo gesto d'amore o di gratitudine da parte dell'imperatore.

La divinizzazione del bitinio è confermata da un ulteriore passaggio (IVc) che qualifica il giovane come «dio, il cui nome è Osiris Antinoo», il che non può sorprendere in un paese dove l'immersione nel Nilo, a immagine del cadavere di Osiris, conferiva uno statuto di beatificazione: la parola egiziana equivalente al latino *consecrare* e al greco *ektheousthai* è *ḥsî*, che significa per l'appunto "essere immerso nell'acqua" (essendo Osiris *hesy* per eccellenza e personificazione divina del Nilo).

Tutto questo assume un ulteriore significato se messo in relazione con il fatto che i più importanti riti funebri osiriaci (che si è anche proposto di identificare con i *Magna Sarapieia* o i *Nileia*, noti fin da epoca ellenistica e attestati nella prima metà del II secolo d.C. a Tebtynis e Soknopaiou Nesos) culminassero in Egitto il giorno 24 o 26 del mese di Choiak. Secondo alcuni calendari (ma le fonti sono tutt'altro che concordi e necessiterebbero di una trattazione dettagliata che non è possibile affrontare in questa sede), tale data corrisponderebbe al 22 o 24 di ottobre. Non può dunque non sorprendere la corrispondenza fra tale festività in onore della morte di Osiris e il decesso di Antinoo, avvenuto proprio nel corso dell'ultima settimana di ottobre.

Divenuto un membro a pieno titolo della *domus divina*, il giovane eroe – che i termini greci designano sempre come *heros* e, più raramente, *theós*, ma mai *theios* – fu identificato con numerose divinità: in particolare Dionysus o Bacchus, ma anche Adonis, Apollo, Belenus, Bes, Hermes Thot, Pan, Silvanus, Vortumnus e altri ancora, fra cui appunto Osiris. Quest'ultima identificazione (di fatto la prima in senso cronologico) fu quella che condusse alle altre e che fece di Antinoo una divinità garante della fertilità e responsabile dell'inondazione del Nilo, un dio della rinascita e dell'Aldilà, un salvatore e un guaritore.

Affinché il giovane defunto fosse «adorato dai profeti e dai sacerdoti dell'Alto e Basso Egitto, così come dagli abitanti d'Egitto» (IVa), Adriano diede il nome di Antinoo (IC) a una nuova città (Antinoopoli, oggi Sheik Abadeh) che cominciò a essere costruita di fronte a Ermopoli, presso il luogo del decesso del giovane. Nel cuore della città, l'imperatore fece costruire un santuario dedicato ad Antinoo divinizzato, che divenne ben presto la sede di pratiche misteriche e oracolari. Ogni anno la sua tragica morte veniva commemorata attraverso competizioni navali (*megala Antinoeia*) lungo il Nilo, la cui prima edizione data già tra marzo e aprile 131 d.C.

19.2 Il culto di Antinoo fuori dall'Egitto

Le testimonianze di culti funerari in onore di Antinoo fuori dalla Valle del Nilo sono invece abbastanza rare. Siamo in ogni caso a conoscenza del fatto che il giovane sia stato onorato in Oriente, in particolare in Bitinia, sua terra d'origine, fino alla metà del III secolo d.C., e a Mantinea (Tsiolis, 2016), identificata da Pausania (*Periegesi della Grecia*, VIII, 9, 7) come luogo di provenienza dei Bitini stessi. L'Occidente sembra essersi mostrato assai meno ricettivo a questo riguardo, sebbene a Lanuvio, presso Roma, negli anni Trenta del II secolo d.C. l'anniversario di Antinoo fosse celebrato da parte di un *collegium* (i cui membri sembrano essere stati di modesta estrazione sociale) con un banchetto e una festa in onore di Osiris (CIL, XIV, 2112: 136 d.C.).

Antinoo fu onorato in qualità di *synthronos* della coppia divina formata da Isis e Serapis, come attestato da due epigrafi scoperte in Italia ma redatte in greco. La prima (IG, XIV, 960) fu iscritta su di un cippo

rinvenuto lungo la *via Portuensis*, offerto ad Antinoo «che condivide lo stesso trono degli dèi in Egitto». Il monumento proviene certamente da Porto presso Ostia, che ospitava nel II secolo d.C. almeno un serapeo e un iseo, presso i quali il cippo doveva essere esposto. Ancora più istruttiva è la dedica greca (IG, XIV, 961) offerta ad Antinoo, accompagnato dallo stesso epiteto, da parte del *prophetes* – titolo molto elevato nella gerarchia sacerdotale egizia – Marco Ulpio Apollonio. Rinvenuta a Roma, nel Campo Marzio tra il cosiddetto "Arco di Camilliano" e Santo Stefano del Cacco (ovvero precisamente in corrispondenza del Serapeo Campense), essa potrebbe provenire da un'abside ricavata appositamente nell'esedra del tempio per ricevere il culto del giovane annegato e divinizzato in qualità di Osiris.

Antinoo dovette approfittare senza dubbio, per un breve periodo, di tale situazione per prendere posto accanto a Isis e Serapis in alcuni santuari, ma non sembra che il culto sia sopravvissuto, almeno in Occidente, alla scomparsa di Adriano nel 138 d.C. Ciononostante, nel IV secolo d.C. alcuni giochi in suo onore sono ancora attestati (Atanasio, *Contro i pagani*, IX, 39) e la sua immagine compare su alcuni contorniati della fine dello stesso secolo. I contorniati rappresentano una produzione ufficiale affidata alle zecche, ma la loro funzione è diversa da quella delle monete e dei medaglioni imperiali; la coniazione dei contorniati, infatti, era gestita dal Senato. È possibile distinguere due serie: una prodotta dall'imperatore e l'altra direttamente dal Senato. Tale modalità di distribuzione della produzione dei "medaglioni" non era una novità: fin dai primi anni del principato il Senato era in grado di battere moneta; con la produzione dei medaglioni di oricalco e quindi dei contorniati questo privilegio non cadde in disuso.

Conosciamo in totale circa 115 ritratti di Antinoo, fra cui una ventina di rappresentazioni egittizzanti (Sapelli Ragni, 2012). Il giovane figura quattro volte lungo le facce dell'Obelisco Barberini, stante innanzi a diverse divinità. L'iconografia di Osiris Antinoo è assai originale dal momento che rappresenta l'efebo bitinio sotto le spoglie di un uomo dal corpo muscoloso, spalle rovesciate all'indietro, mentre indossa il *nemes* e talvolta l'*uraeus*, i fianchi cinti da un gonnellino a pieghe del tipo *shendjit*. L'abbigliamento prestato al favorito di Adriano è dunque quello del faraone. Inoltre, il segno *ankh* che egli tiene in mano su due delle facce dell'obelisco fa di lui un defunto divinizzato. Secondo Jean-Claude Grenier (1990), i ritratti di fattura classica rappresenterebbero l'immagine di Antinoo sotto le spoglie di Osiris,

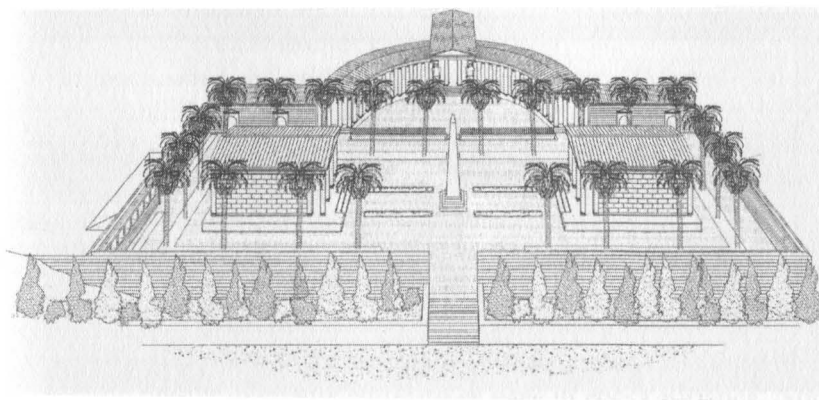
mentre le sculture che rispettano le convenzioni egizie (pilastro dorsale, frontalità, volto non personalizzato) rappresenterebbero piuttosto il dio Osirantinoo.

19.3
La tomba di Antinoo

Ma la questione che forse più ha suscitato l'interesse dei moderni è quella riguardante la localizzazione della tomba di Antinoo. Un passaggio del testo geroglifico (IVa) fornisce delle indicazioni sul luogo della sepoltura del giovane. Purtroppo il testo comporta una piccola lacuna in cui è possibile restituire tanto la preposizione "di" (*n*) che la preposizione "in" (*m*). Tradurremo dunque questo passaggio come segue: «[Antinoo] che riposa in questo luogo consacrato, situato nei giardini di proprietà del principe di [*oppure* a] Roma», il che, evidentemente, non è la stessa cosa. L'interpretazione, delicata in quanto ipotetica, di questo passaggio ha condotto i moderni a proporre almeno quattro potenziali localizzazioni per la sepoltura del giovane bitinio: Antinoopoli in Egitto, Villa Adriana a Tivoli (Mari, Sgalambro, 2007; Mari, 2008), i giardini di Adonis sul Palatino a Roma (Grenier, Coarelli, 1986) e gli *Horti Domitiae* (Grenier, 2008c), dove Adriano (a partire dal 130 d.C.) fece erigere un sepolcro monumentale, per raccogliere le ceneri sue e della sua famiglia, destinato poi a diventare Castel Sant'Angelo.

A leggere il passo in questione è possibile tuttavia notare come esso sia inserito in un contesto riguardante le disposizioni adottate in Egitto per l'istituzione del culto, cosa che permette di supporre con grande probabilità che Antinoo sia stato sepolto ad Antinoopoli, come d'altronde sia Epifanio (*L'ancora della fede*, 106, 9) che Clemente di Alessandria (*Protrettico*, 49, 1-3) lascerebbero intendere. L'obelisco sarebbe stato importato a Roma in epoca severiana, prima di essere utilizzato poco dopo da Elagabalo in un contesto difficile da precisare, non lontano dal Circo Variano (fuori Porta Maggiore, dove i tre blocchi del monumento furono infine rinvenuti).

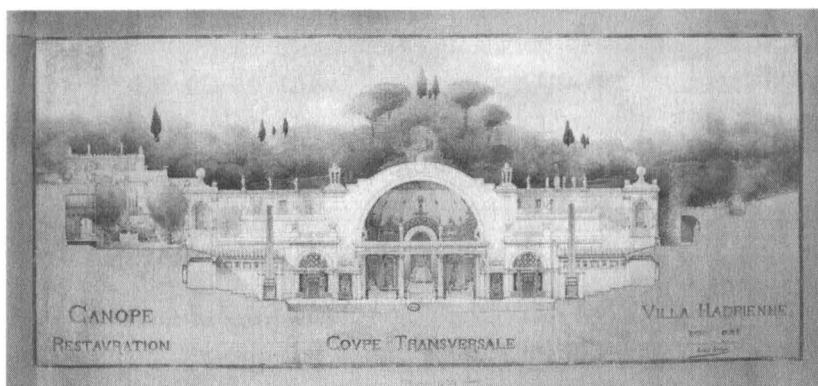
Se, quindi, la tomba di Antinoo deve essere cercata ad Antinoopoli, cadono i tentativi di Zaccaria Mari (Mari, Sgalambro, 2007; Mari, 2008) di identificarla presso il cosiddetto "Antinoeion" di Villa Adriana (FIG. 19.4), la lussuosa dimora dell'imperatore a Tivoli.

FIGURA 19.4
Il cosiddetto "Antinoeion" di Villa Adriana a Tivoli

Fonte: Mari (2008, p. 128).

Individuato nel 1998 e scavato nel 2002-04, il complesso sorgeva lungo la strada che conduceva al "Grande Vestibolo" della villa. Esso consisteva in un ampio *temenos* rettangolare (63 × 23 m), coronato da un'esedra di 27 m di diametro e abbellito da palme, ninfei e bacini d'acqua, che racchiudeva due templi rettangolari affrontati. Una base in cementizio di circa 3 m di lato, inserita fra i due templi, è stata interpretata come la sede originaria dell'Obelisco Barberini, mentre un terzo edificio dalla pianta analoga ai due templi ma inserito a coronamento dell'esedra è stato identificato come la vera e propria sepoltura di Antinoo.

Il cosiddetto "Antinoeion" non è l'unico monumento di Villa Adriana che rievochi le atmosfere egiziane. La cosiddetta "Palestra", identificata come tale da Pirro Ligorio alla metà del XVI secolo, consisteva in un complesso monumentale di ben sette edifici differenti, situati all'imboccatura della cosiddetta "Valle di Tempe" presso il Teatro Greco. Gli scavi recenti della Soprintendenza (effettuati nel 2005-06, quindi nel 2010 e infine a partire dal 2013), sotto la direzione dello stesso Zaccaria Mari, hanno permesso di precisarne la cronologia (125-35 d.C.) e di chiarirne l'identificazione quale rievocazione di un santuario isiaco. La statua di culto era alloggiata in un vano absidato al termine di una sala ipostila la cui fronte monumentale era decorata da fontane, sfingi, ibis in marmo ecc.

È stato suggerito che con il cosiddetto "Antinoeion" vada identificato il "Canopo" citato nella biografia di Adriano attribuita a Elio

FIGURA 19.5
Il cosiddetto "Canopo" di Villa Adriana a Tivoli

Fonte: Grenier (2008a, p. 113).

Sparziano: «Tiburtinam villam mire exaedificavit, ita ut in ea et provinciarum et locorum celeberrima nomina inscriberet, velut Lycium, Academian, Prytanium, Canopum, Poecilen, Tempe vocaret. Et, ut nihil praetermitteret, etiam inferos finxit» (*Storia Augusta*, *Adriano*, 26, 5: "Fece costruire con eccezionale sfarzo una villa a Tivoli ove erano riprodotti con i loro nomi i luoghi più celebri delle province dell'Impero, come il Liceo, l'Accademia, il Pritaneo, il Canopo, il Pecile e la valle di Tempe; e per non tralasciare proprio nulla, vi aveva fatto raffigurare anche gli Inferi"). Tale proposta tenta di sostituire la più tradizionale identificazione del "Canopo" resa celebre da Jean-Claude Grenier (1990; 2008a) in un complesso presso cui varie sculture di stile egittizzante furono rinvenute a partire dal 1736 (FIG. 19.5).

Qui la presenza di un lungo bacino ha indotto a credere di poter interpretare quest'ultimo come un'allusione diretta al canale che collegava Alessandria alla città di Canopo (collocata lungo il Delta occidentale del Nilo), di cui veniva riprodotto l'edificio più importante, ovvero il serapeo. A Villa Adriana il monumento assume le sembianze di una grande esedra di 15 m di diametro, sul cui fondo non si apriva un semplice tempietto come nel cosiddetto "Antinoeion", bensì una sorta di corridoio voltato lungo circa 20 m che terminava in una colossale nicchia (alta circa 3 m), collegata a una cisterna. Dalla cisterna l'acqua si riversava lungo la statua divina conservata nella nicchia stessa, quindi nel corridoio, raggiungendo così l'esedra e inondandone i canali con-

centrici, da cui poi defluiva in un primo bacino quadrato e, quindi, nel lungo canale antistante. Il monumento era sontuosamente decorato da statue egittizzanti collocate in una serie di ulteriori nicchie ricavate nelle pareti sia del corridoio che dell'esedra.

In conclusione, se l'aula absidata della cosiddetta "Palestra" deve essere verosimilmente interpretata come un tempio di Isis e il cosiddetto "Antinoeion" difficilmente può corrispondere davvero al sepolcro di Antinoo, non è escluso che sia effettivamente quest'ultimo il "Canopo" noto dalla biografia adrianea, e non quello ipotizzato da Grenier (la cui interpretazione ha suscitato in effetti varie critiche da parte degli specialisti). Il complesso del cosiddetto "Antinoeion" richiama oltretutto da vicino il Serapeo Campense di Roma, così come il probabile Serapeo di *Industria* (Monteu da Po, Torino), il primo ristrutturato e il secondo presumibilmente edificato *ex novo* in epoca adrianea. Non è infine escluso che a quest'epoca (o poco dopo) vada attribuita anche l'iscrizione di Benevento (CIL, IX, 1685) che cita per l'appunto l'edificazione *a solo* di un Canopo da parte di Gaio Umbrio Eudrasto. Potrebbe trattarsi anche in questo caso di un santuario "a emiciclo", con un ambulacro porticato a "U" innanzi alla cella, verosimilmente ispirato all'architettura del serapeo di Canopo in Egitto.

Possiamo avvicinare questo gruppo di edifici di Tivoli al complesso di Brexisa (a Maratona), di proprietà di Erode Attico, il ricco benefattore greco amico di Adriano, scavato nel 1968 e, sistematicamente, dal 2001. Tale struttura è delimitata da un *peribolos* quadrangolare circoscritto da quattro piloni egittizzanti orientati secondo i punti cardinali, di cui uno fornito di una scalinata. I piloni erano dotati di architravi di marmo decorati in rilievo da un disco solare affiancato da urei. Statue egittizzanti di marmo più grandi del naturale poggiavano su delle basi ai lati del portale d'accesso, sia all'interno che all'esterno della recinzione. Alcune di queste, di cui una nota fin dal 1843, mostrano Osiris in atteggiamento ieratico, panneggiato e con *nemes*. Altre rappresentano Isis, di cui vengono sottolineate alcune prerogative divine. Stradine lastricate conducevano dai piloni al cuore del santuario, dove sorgeva un edificio rettangolare a più livelli, circondato da un corridoio precedentemente coperto e recante tracce di rivestimento idraulico. Due piccoli vani sono stati identificati su ciascun lato del corridoio. Essi dovevano servire anche da deposito, come indica bene il ritrovamento di una statua di Isis, di una sfinge in marmo e di ben 70 lucerne corinzie di grandi dimensioni decorate con i busti di Isis e Serapis. Questo

complesso dedicato a Isis e Osiris-Serapis corrisponde probabilmente al "santuario del Canopo" dove, secondo Filostrato (*Vite dei sofisti*, II, 554), Erode organizzava degli incontri con un tale Agatione, soprannominato l'"Hercules di Maratona". Una tale costruzione poté essere ispirata da un viaggio in Egitto se non dall'imperatore Adriano in persona, il quale aveva costruito, come abbiamo visto, un "Canopo" nella sua villa di Tivoli. In effetti, Erode Attico lasciò Roma per tornare in Grecia nel 146 d.C. e il santuario dovette essere commissionato solo in quel momento, sotto l'influenza "egittomane" e la sua propensione all'emulazione di Adriano. Questo desiderio di imitare la Villa Adriana può essere notato d'altronde anche nella villa che Erode fece erigere a Loukou (Eva), in Arcadia, la cui ala meridionale ospitava, a est, due edifici cultuali spesso identificati con un *Antinoeion* e un *Sarapieion*. Questo complesso non appartiene al piano originario della villa, risalente al periodo dei Flavi, ma deve essere stato aggiunto dopo la morte di Antinoo nel 130 d.C. Inizialmente, l'*Antinoeion* avrà svolto funzione di santuario e preso la forma di una basilica absidata che accoglieva la statua di culto di Antinoo Dionysus. Dopo la morte di Regilla o quella di Polideuchione, intorno al 165-70 d.C., l'edificio fu probabilmente trasformato in *heroon* e ampliato per creare un vestibolo e una sala rettangolare con quattro nicchie, di cui tre ospitavano delle *klinai*. La statua di Antinoo Dionysus sarebbe stata così rimossa e collocata su un piedistallo vicino al triclinio. A differenza di Tivoli, il "Canopo" di Maratona mostra chiaramente un'impronta cultuale. Vi si celebravano dei riti, delle festività, e forse anche dei misteri, attraverso l'utilizzo di lucerne, nel contesto quasi "nilotico" della "piccola palude" di Maratona.

Queste poche pagine dedicate ad Antinoo, al suo obelisco e alla Villa Adriana di Tivoli (con i relativi confronti architettonici) ben evidenziano non solo la portata simbolica del decesso e dell'immediata divinizzazione di Antinoo, ma anche quale impatto potesse avere il *mirage* egiziano sull'immaginario collettivo di epoca imperiale, nel Mediterraneo orientale come occidentale. Come nota Miguel John Versluys (2012), Villa Adriana rappresenta la monumentale incarnazione di come il forte capitale simbolico proprio delle idee di "Egitto" (Swetnam-Burland, 2015) che circolavano nell'Impero romano potesse essere abilmente appropriato e combinato grazie alla mediazione assicurata da specialisti religiosi egiziani (fra cui il redattore dell'Obelisco Barberini) con elementi prettamente greci nel porre le fondamenta (intellettuali) dell'innovazione culturale voluta da Adriano.

Parte quinta
Magia ed esotismo

20

Lo sguardo di Roma sull'Oriente

di *Nicole Belayche**

Una sura del *Corano* (2, 115) dichiara: «L'Oriente e l'Occidente appartengono a Dio». Si potrebbe anticipare la formula a qualche secolo prima e attribuirla all'Impero romano: "L'Oriente e l'Occidente appartengono a Roma". Numerosi autori di età imperiale lo hanno affermato, ognuno a suo modo. Nella metà del II secolo d.C., ad esempio, Elio Aristide, nella sua orazione *In onore di Roma*, celebrava l'*imperium Romanum* mondializzato che si estendeva dalla Britannia a nord fino ai deserti africani a sud e dalle Colonne d'Ercole a occidente fino all'Eufrate a oriente (cfr. TAV. 6).

L'autore lodava un equilibrio perfetto tra il centro (il potere imperiale) e la periferia (i poteri locali delle città), un equilibrio capace di rispettare le tradizioni locali e regionali (cfr. *Introduzione*). Al di là della retorica del discorso – che sosteneva l'ideologia imperiale sempre interessata a presentare il potere dell'imperatore come quello di un padre rispetto a numerosi e diversi figli (Augusto è "Padre della patria", *Pater patriae*) – l'Impero romano è effettivamente riuscito a realizzare un'integrazione culturale unica e durevole, pur essendo tutto tranne che un mondo uniforme. Facendo regnare la "maestà del popolo romano" (*maiestas populi Romani*) – s'intenda la sovranità dell'imperatore – su uno Stato considerato come il "mondo abitato" (*oikoumene*), la gestione territoriale che Roma ha costruito a partire dalla fine della Repubblica e consolidato all'inizio dell'Impero (a partire da Augusto) garantiva una sottile sinergia tra le istituzioni centrali e le autonomie locali, in particolare le specificità regionali che sono le più identitarie. Un così gran numero di popolazioni e di regioni progressivamente sottomesse determinava rappresentazioni diverse nella mente dei Romani.

* Ringrazio Ennio Sanzi e Francesco Massa per la loro assistenza nella versione italiana.

L'immaginario etnico dei Romani si è forgiato durante le guerre di conquista – ad esempio quelle relative ai Galli, a partire dalle loro razzie in Italia del IV secolo a.C. fino al racconto della conquista redatto da Giulio Cesare nella *Guerra gallica* –; tuttavia, si è nutrito anche degli stereotipi culturali già in voga a Roma, come nel caso dello sguardo romano sull'Oriente.

20.1
L'Oriente non è una nozione geografica

La rappresentazione romana dell'Oriente non si curava molto della categoria geografica che avrebbe dovuto inglobare tutti i paesi a est di Roma, fra i quali la stessa Grecia (Inglebert, 1997). Certamente, dal punto di vista terminologico, l'uso latino di *oriens* (agg. *orientalis*) era astronomico – l'*anatolé* in greco (là dove il sole "sale") – e geopolitico; si trattava di una direzione proiettata su uno spazio nella rappresentazione romana del mondo, non di una terminologia utilizzata per distinguere realtà culturali o religiose unitarie, caratterizzate da una alterità o identità d'origine straniera, cosa che di fatto sarebbe accaduta nell'età contemporanea, in particolare nella storiografia religiosa (Cumont, cfr. Bonnet, Van Haeperen, 2006). Nel "testamento" di Augusto (*Le azioni del divo Augusto*, 26-27), per esempio, l'Oriente designa il Levante asiatico, ma non ingloba né la penisola anatolica (l'attuale Turchia), né l'Egitto che geograficamente è collocato a sud. In questa rappresentazione geografica neanche la Grecia era "orientale", nonostante si trovasse a est di Roma e condividesse alcune caratteristiche che l'immaginario romano aveva attribuito ai popoli dell'area ellenofona dell'Impero, una volta che l'ellenismo alessandrino aveva integrato alcuni tratti e costumi delle culture asiatiche, in buona sostanza, quello che chiamiamo la "cultura ellenistica". Il posto che hanno occupato i Greci nella rappresentazione romana dell'Oriente è stato sempre ambiguo e mutevole, cosa che non è stata priva di conseguenze sulle rappresentazioni delle realtà culturali dell'Oriente mediterraneo.

I paesi a est di Roma che si aprivano sui confini del mondo abitato – Etiopia, Persia e India – costituivano un terreno fertile per le rappresentazioni più o meno fondate dopo le guerre persiane e ancor più dopo l'epopea alessandrina, viatico verso il mondo ellenistico (André, Filliozat, 1986).

Nella concezione dei Romani questi paesi hanno suscitato un immaginario ambivalente e intessuto delle rappresentazioni che i Greci avevano iniziato a elaborare in seguito allo scontro epocale con i Persiani nel v secolo a.C. (Hartog, 1980). Prima la colonizzazione greca in età arcaica, poi la diffusione dell'ellenismo sulle orme di Alessandro, infine l'acclimatazione da parte di Roma di elementi ellenici a partire dall'età mediorepubblicana hanno contribuito a trascurare un'accezione strettamente geografica e a creare un concetto culturale dell'"Oriente".

20.2
Un Oriente popolato da "barbari" e da "popoli di buona reputazione"

Di fronte ai paesi del Mediterraneo orientale Roma ha dunque sviluppato due rappresentazioni egualmente segnate dal marchio del pregiudizio: entrambe, per quanto differenti, se non francamente contradditorie, profondamente e reciprocamente intrecciate. Queste due immagini si sono innanzitutto costruite sulla polarità creata dai Greci per fondare la propria identità nei confronti degli altri, i "barbari". In origine la distinzione era fondata su base oggettiva, linguistica (il *barbarophonos* di Omero), ma questa divenne rapidamente culturale e ideologica, a maggior ragione nel momento in cui la lingua greca – la *koiné*, diffusa in tutto l'Oriente mediterraneo in età ellenistica – non poteva più costituire un criterio discriminante (Dubuisson, 2001). Roma dovette "migliorare" questa struttura binaria, da una parte in forza dell'ellenizzazione dell'Oriente, dall'altra per il fatto che Roma stessa, che aveva a sua volta importato tratti o realtà greche (ad esempio, divinità quali il greco Asklepios, naturalizzato come Aesculapius all'inizio del III sec. a.C.), avrebbe finito col presentarsi come una "città greca" (*polis hellenís*) se avesse adottato tale struttura oppositiva. Anche Filone d'Alessandria alla metà del I secolo d.C. poteva congratularsi con Augusto per avere «ellenizzato il mondo barbaro nelle regioni più importanti» (*L'ambasceria a Gaio*, 147).

Ma, benché barbaro in quanto non greco, l'Oriente rimaneva il luogo di civiltà affascinanti delle quali i Romani, dopo i Greci, conoscevano, riconoscevano e apprezzavano l'antichità. A differenza dei paesi occidentali (Gallia, Germania, penisola iberica, Maghreb) che non avevano conosciuto forme di organizzazione civica di tipo gre-

co e che non avevano praticato una tradizione letteraria scritta – due indicatori di civiltà per i Greci e i Romani –, le regioni orientali del Mediterraneo (Grecia, Anatolia, Vicino Oriente ed Egitto) avevano la reputazione di essere culla della civiltà, vivaio di filosofie differenti con tutte le sfumature della razionalità o, al contrario, del misticismo, porti di saggezza, sedi di potenze divine sovrane. L'Oriente ospitava quelli che un filosofo platonico del II secolo d.C., Numenio d'Apamea, chiamava «i popoli di buona reputazione (*ta ethne ta eudokimounta*) [...] i Brahmani, gli Ebrei, i magi e gli Egiziani» (*Sul bene*, fr. 1a Des Places). L'antichità delle civiltà di questi popoli, supportata da lingue con sistemi grafici diversi dall'alfabeto greco e latino (ad esempio il cuneiforme, l'aramaico o i geroglifici/segni sacri) e riportata dalle opere etnografiche degli autori greci (*Persiká*, *Indiká*, *Iudaiká*: Jacob, 1991) che mescolavano storia recente e meraviglioso mitologico, collocava questi popoli "vicino agli dèi", secondo la concezione che alcuni Romani come Cicerone (I sec. a.C., *Sulle leggi*, II, 27) o Tacito (II sec. d.C., ad esempio *Storie*, V, 1) avevano dei primi tempi dell'umanità. Il mito greco di Orione, che insegnava che il cacciatore accecato era corso verso il sole nascente per recuperare la vista, offriva una bella metafora della luce come conoscenza, quella che Platone aveva diffuso in altra maniera attraverso il mito della caverna (*La repubblica*, VII, 515a ss.). Dal canto suo, il Re dei re persiano, Dario, affermava lo stesso principio in termini politici, pretendendo di «levarsi in cielo insieme al sole». In questo contesto, si comprende bene il fatto che siano stati i «magi (*magoi*) venuti dall'Oriente (*apò anatolón*)» a essersi presentati per onorare la nascita di Gesù, il futuro Cristo (*Mt* 2, 1): un riconoscimento venuto dall'Oriente corrispondeva a una garanzia di legittimità e di verità.

Gli autori latini hanno riconosciuto nell'Oriente, fino ai suoi confini più fantasticati, il luogo di molteplici, benché barbare, forme di saggezza – la cosiddetta "saggezza straniera", secondo una fortunata formula di Arnoldo Momigliano (1975; cfr. anche Stroumsa, 1996). Sotto l'Impero, questa nobile reputazione, ben illustrata nella *Vita di Apollonio di Tiana* di Filostrato (inizio del III sec. d.C.), spinse nel 243-44 il filosofo platonico Plotino a raggiungere l'armata di Gordiano III diretta verso l'Eufrate per «ricevere una conoscenza diretta della saggezza che si pratica presso i Persiani e di quella che è tenuta in gran conto presso gli Indiani» (Porfirio, *Vita di Plotino*, 3, 15-17) (cfr. CAP. 3).

L'animale-simbolo di questo Oriente meraviglioso era l'elefante. Tirando il carro trionfale di Dionysus di ritorno dall'India, questi

"animali celesti" veneravano il sole e la luna secondo Plinio il Vecchio (*Storia naturale*, VIII, 1, 1). Divenuti privilegio dell'imperatore durante il trionfo o quando saliva in cielo nel momento della sua divinizzazione, essi finirono per rappresentare un simbolo di sovranità (Scullard, 1974). In autori più prosaici l'Oriente era un giardino di delizie suntuose dove «l'oro è assai più presente del cuoio», come scriveva già Erodoto (*Storie*, III, 23)! L'Oriente esotico godeva dell'attrazione per le "regioni estreme" (*eschatiá*) (III, 116 e 106), e l'Egitto dei "misteri" era una destinazione del "turismo sacro" durante l'Impero. Là si volgeva lo sguardo positivo, meravigliato, rivolto a un Eldorado antico, illustrato nei romanzi greci tra il II e il IV secolo, dove si narravano le peripezie drammatiche dei protagonisti "agli estremi dell'Oriente" (*Orientis orae*). La Grecia aveva già sviluppato un insieme di fantasie su un Oriente più o meno lontano e storico che i successi di Alessandro avevano reso più vicino e più reale, moltiplicandone così gli aspetti favolosi. L'impero che Alessandro aveva fondato affascinò, alla fine della Repubblica, i grandi *imperatores* che sognavano di superarlo, come Cesare e, dopo di lui, Marco Antonio che si proponeva come un nuovo Alessandro (Chamoux, 1986).

Questo Oriente esotico e favoloso era allo stesso tempo terrificante perché, essendo barbaro, non poteva essere altro che il luogo della perfetta depravazione, ovverosia dell'anticivilizzazione. La reputazione della più alta speculazione filosofica e spirituale si accompagnava dunque, nel registro dei costumi, a quella della mollezza, dell'ozio e, quindi, dell'immoralità – una valutazione che trovava un punto d'appoggio su un determinismo climatico che associava calore e lascivia. La seduzione provocata dalla "saggezza barbara" si trasformava in apprezzamenti denigratori quando si trattava dei comportamenti. Il meraviglioso diventava ridicolo e orribile, come nello zoomorfismo degli dèi egiziani o nel complesso ritualismo ebraico bollato da Tacito come «absurdus et sordidus» (*Storie*, V, 1: "bizzarro e meschino"). La reputazione della ricchezza e del lusso attribuita a un Oriente "dalle *Mille e una notte*" *ante litteram* e che era stata confermata dai profitti ricavati dalla sua conquista si rivela una componente importante del polo negativo di queste rappresentazioni quando Roma inizia a respirare secondo una prospettiva, diciamo così, mediterranea. Allora la rappresentazione ambivalente viene ad alimentarsi nel contesto storico-sociale creato da un impero globalizzato che ha favorito la mescolanza tra le popolazioni e che, a partire dall'ultimo secolo della Repubblica, ha conosciuto un

movimento migratorio senza precedenti di popolazioni da est a ovest, in particolare verso Roma e l'Italia, assieme all'abituale corteo di reazioni xenofobe, più che autenticamente razziste.

Lo sguardo con cui i Romani si rivolgevano all'Oriente era lontano dall'essere univoco. Naturalmente non si tratta di quell'"orientalismo" che si diffonderà a partire dalla seconda metà del XIX secolo, soprattutto in una letteratura permeata dallo spirito coloniale (per esempio, in Francia, in Gustave Flaubert o Pierre Loti; o ancora, in Italia, in Edmondo De Amicis) e che Edward Said ha teorizzato nel 1978 nel suo libro *Orientalism*, suscitando più di un'occasione di dibattito: «L'Oriente stesso era in un certo senso un'invenzione dell'Occidente, fin dall'antichità luogo di avventure popolato da creature esotiche, ricco di ricordi ricorrenti e paesaggi, di esperienze eccezionali» (Said, 1978, trad. it. p. 11).

Tuttavia, la letteratura latina del I e del II secolo riflette già l'immagine di un Oriente "unitario" in forza di queste rappresentazioni biformi che mescolano fascino e barbarie, magnificenze e orrori. L'alterità di civilizzazione vista come un qualcosa di positivo scompariva una volta che i valori dell'identità romana (e poi, greco-romana) venivano scelti come norme, nel momento in cui si ritornava alla divisione Greci-Romani *versus* barbari. Durante l'Impero, benché i senatori di origine orientale, a partire dall'età dei Flavi, fossero sempre più numerosi a causa della prosperità delle province orientali, e benché molti orientali militassero nell'esercito romano (in particolare i palmireni e i parti erano numerosi tra i reparti scelti), l'accusa di mollezza imputata all'ozio corruttore delle città levantine si combinò con cautele più politiche a partire dal III secolo in occasione dei tentativi di usurpazione del potere in Siria e della secessione di Palmira, per non parlare della crescente minaccia dell'Impero partico. Il *mos Persicus* (ovverosia, la moda persiana) divenne in questo momento una sorta di modello antiromano.

Le due rappresentazioni opposte ma combinabili – paese di sogni e di lascivia, di lusso e di lussuria – hanno alimentato le rappresentazioni politiche e culturali dell'Oriente. È questo il motivo per cui, all'inizio del IV secolo, l'imperatore Costantino poteva galvanizzare i suoi soldati riconoscendo le due visioni dell'Oriente: «Facile est vincere timidos et imbelles, quales amoena Graecia et deliciae Orientis educunt, vix leve pallium, et Sericos sinus vitando sole tolerantes, et si quando in periculum venerint, libertatis immemores, ut servire liceat orantes»

(*Panegirici latini*, IX [XIII], 24, 1: "È facile trionfare su popoli pavidi e imbelli, quei popoli che fanno nascere l'amena Grecia e l'Oriente voluttuoso, che sopportano appena un mantello leggero e dei veli di seta per ripararsi dal sole e che, al momento del pericolo, dimenticano la libertà e supplicano che si accordi loro la servitù").

20.3
Riflessi identitari di fronte all'immigrazione a ovest delle popolazioni orientali

La prima estensione territoriale romana fu orientale. Anche se, grazie al successo della Seconda guerra punica, Roma pose le basi dell'espansione a ovest, nella penisola iberica, subito dopo la fine della guerra le legioni romane tornarono a volgersi verso est. L'Oriente romano cominciò con l'essere balcanico (Ferrary, 1988), ancor prima di estendersi a macchia d'olio sulle «province disposte sul continente di fronte all'Europa», per usare le parole dello storico Erodoto (*Storie*, II 8, 7), e cioè, l'Asia Minore, il Vicino Oriente e l'Egitto. Ora, tutte queste regioni erano significativamente caratterizzate dall'osmosi tra l'ellenismo e gli elementi orientali che aveva dato luogo a una certa unità ellenistica (Veyne, 1979). Nel II secolo a.C. lo storico greco Polibio metteva già in evidenza le crepe che si aprivano nell'edificio sociale ed etico tradizionale romano a seguito dell'incontro fra culture diverse. Quattro secoli più tardi lo storico romano Floro confermerà tale bilancio sfavorevole denunciando l'impatto negativo del trasferimento delle ricchezze e dei rovesciamenti economici che ha provocato: «Syria prima nos victa corrupit, mox Asiatica Pergameni regis hereditas» (*Epitome*, I, 47, 6: "La Siria per prima, una volta conquistata, ci corruppe, subito dopo l'eredità asiatica del re di Pergamo").

Poiché le legioni romane avevano conquistato tutto l'Oriente mediterraneo tra il II secolo a.C. e l'inizio dell'Impero, la popolazione straniera a Roma in maggioranza era di origine orientale, come gli dèi che aveva portato con sé. Questi stranieri domiciliati a Roma o Romani d'origine straniera corrispondevano essenzialmente agli schiavi deportati dopo la conquista del regno seleucide (in Anatolia e in Oriente) prima, di quello lagide (in Egitto) poi, che col tempo erano stati affrancati. Questo riversamento "del siro Oronte nel Tevere" («Syrus in Tiberim defluxit Orontes», secondo una formula di Giovenale divenuta

celebre) provocò presso i Romani conservatori – i cosiddetti "vecchi Romani" – dei riflessi identitari di fronte a un'immigrazione accusata di imbastardire, se non di disgregare, i valori nazionali sotto l'effetto della mentalità ellenistica caratterizzata dalla ricerca del piacere e dell'eccesso (Watts, 1976). Dalla fine della Repubblica la sistematizzazione dei pregiudizi romani nei confronti dell'Oriente testimonia lo sforzo di definire la *romanitas* e rivela, in realtà, la paura di alcuni Romani di fronte all'indebolimento del *mos maiorum*, le tradizioni degli antenati, in una città divenuta «un mondo in miniatura» (Ateneo, *I dotti a banchetto*, I, 36 [20b]). Durante il conflitto che contrappose Ottaviano a Marco Antonio (tra il 40 e il 31 a.C.) questo profilo negativo e depravato dell'Oriente servì alla propaganda del figlio adottivo di Cesare. Deromanizzando, per renderlo barbaro, Marco Antonio divenuto il "marito dell'egiziana" (Cleopatra), il futuro Augusto traeva profitto dall'immaginario ambivalente sull'Oriente: mutava l'immagine d'un Egitto terra dell'aurora e degli dèi in quella di un paese di dissolutezza già pronto a travolgere i valori ancestrali romani.

Quando, nel 27 a.C., Augusto instaura il principato, Roma è una megalopoli dell'antichità che raccoglie circa un milione di abitanti. Una cinquantina d'anni dopo, sotto Nerone, il filosofo Seneca ricorda il gran numero di immigrati presenti nella popolazione romana: «Aspice agedum hanc frequentiam, cui vix urbis inmensae tecta sufficiunt: maxima pars istius turbae patria caret» (*Consolazione alla madre Elvia*, 6, 2: "Guarda un po' tutta questa popolazione che i tetti della nostra immensa capitale fanno fatica a coprire: la grande maggioranza di questa turba è composta da espatriati").

Instaurata la *pax Romana*, la popolazione straniera accrebbe grazie a tutti quelli che erano attratti dalle innumerevoli opportunità offerte da una città-mondo. Ad esempio, si può leggere su un epitaffio in greco che Quinto Giulio Mileto, cittadino romano devoto di Serapis, aveva abbandonato Tripoli d'Asia (in Lidia) per assistere ai concorsi organizzati da Settimio Severo a Roma (dopo il 206) e che si era installato in città (IGUR, IV, 1567 = RICIS, 501/0207). La dimensione della città, ovverosia il suo mercato economico, le sue funzioni politiche – e dunque la concentrazione dei poteri che veniva a realizzarsi *in loco* –, la sua società guidata dai gruppi dell'*élite*, spiegano bene come mai un così gran numero di provinciali abbia voluto tentare la sorte lungo le rive del Tevere, dopo quelli che già vi erano stati condotti con la forza. All'inizio del II secolo, la terza satira di Giovenale ha concentrato in

pochi versi la visione xenofoba provocata dalle popolazioni immigrate (Braund, 1989). Inquieto di fronte ai cambiamenti socioculturali che si accompagnavano alle evoluzioni storiche, il poeta satirico ha fissato le caratteristiche dell'"orientale" per la posterità: «Non possum ferre, Quirites, / Graecam urbem. Quamvis quota portio faecis Achaei? / Iam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes / et linguam et mores et cum tibicine chordas / obliquas nec non gentilia tympana secum / vexit et ad circum iussas prostare puellas. / Ite, quibus grata est picta lupa barbara mitra» (*Satire*, III, 59-66: "Non posso, o Quiriti, sopportare una Roma greca! E per di più! Cos'è che rappresenterebbe l'elemento specificamente acheo in questo luogo? Già da tempo il siro Oronte si è riversato nel Tevere e si è trascinato dietro lingua, costumi, corde oblique assieme al flautista, e anche timpani della stessa genia e fanciulle a cui si comanda di prostituirsi nei pressi del circo. Andateci voi che vi rallegrate di una prostituta barbara e della [sua] mitra dipinta").

La camuffata requisitoria antigreca si fonda sugli stereotipi dell'immaginario orientale, tratteggiato analogamente anche da Plutarco nel momento della rievocazione della comparsa di Cleopatra di fronte a Marco Antonio, a Tarso: vesti eccentriche, lingue bizzarre, musiche accattivanti, costumi depravati. In questi versi di Giovenale l'Oronte è utilizzato come espressione metonimica per i tratti ellenistici (Belayche, 2000b).

20.4
I tratti presunti di un'"identità orientale"

In tale sistema di rappresentazioni identitarie polarizzate, i "cattivi imperatori" come Caligola, Nerone, Commodo o Elagabalo vengono dipinti nel discorso storico conservatore come catalizzatori di tratti "orientali". Il nome "Siriani" perde quindi il suo registro semantico geografico-etnico per divenire un termine generico atto a designare le popolazioni dell'Oriente ellenizzato delle quali la "leggerezza" (*levitas*), secondo la *communis opinio*, rinvia a un'esatta opposizione rispetto ai valori cardinali della *maiestas* romana: la *fides* ("lealtà": Freyburger, 1986) e la *gravitas* ("dignità del carattere"). Già Cicerone si era mostrato diffidente nei confronti dei Greci e aveva utilizzato il doppio immaginario dell'"orientale". Nella sua arringa per Flacco, un governatore d'Asia, riconosceva la superiorità intellettuale e artistica dei Greci,

ma «testimoniorum religionem et fidem numquam ista natio coluit» (Cicerone, *In difesa di Flacco*, 4, 9: "Quanto allo scrupolo nelle testimonianze, quanto alla lealtà, questa nazione non li ha mai e poi mai messi in pratica"). Nel corso della loro storia i Romani hanno fatto indossare questo mantello di doppiezza ai Cartaginesi – Fenici per origine –, ai Greci e ai Siriani: «Rarum est ut Syri fidem servent, immo difficile» (*Storia Augusta, Aureliano*, 31, 1: "È raro, se non impossibile, che i Siriani rimangano fedeli alla parola data"), dichiara l'imperatore Aureliano secondo il suo biografo.

In ambito religioso, a una religione romana in cui la *pietas* si riconosceva nel rispetto scrupoloso del rito e nella padronanza dei gesti e delle parole si contrapponeva "la gesticolazione del rito siriano" («iactatione Syriaci cultus», *Storia Augusta, Elagabalo*, 7, 3; cfr. CAP. 9), dei rituali sregolati destinati ad accogliere la divinità e che i Romani, secondo le circostanze e la disposizione d'animo, consideravano con divertimento, curiosità o indignazione. Non è un caso che proprio le divinità latrici di un potere atto ad "entusiasmare" un individuo – Dionysus, Pan, Hecate, Mater Oreia – si ritrovino nella lista degli "dèi meteci e stranieri" stilata da Luciano di Samosata nel II secolo d.C. (*Il concilio degli dèi*, 4). La concezione stessa della religione romana, fondata sul diritto, assicurava la libertà del romano nei confronti dei suoi dèi. In questo, si opponeva alle religioni in cui il fedele aveva un rapporto di soggezione, di schiavo (*doulos/servus*), rispetto alla divinità – rapporto che è stato definito come "orientale" in ragione dell'organizzazione monarchica dei regni della Mesopotamia e che rappresentava una marca perfetta dell'attitudine superstiziosa per un Romano. Questa concezione permette di comprendere perché Tacito disprezzava l'ortoprassia ebraica, «gens supertitioni obnoxia, religionibus adversa» (*Storie*, V, 13, 1: "nazione dedita alle credenze superstiziose [ma] nemica delle pratiche cultuali"). Essa è screditata ai suoi occhi per la cieca sottomissione ai "Libri" (*Biblia*), mentre, per un romano, i documenti religiosi scritti sono solo un supporto alla pratica del culto (Scheid, 1997).

Poiché si tratta del settore più identitario nell'Antichità, è nell'ambito religioso che i tratti formali di un Oriente esotico – del quale l'armata variegata, anche se inutile, di Serse aveva fissato la prima coloritura locale – si esprimono più chiaramente. L'esotismo "orientale" è allo stesso tempo linguistico, iconografico (dunque mitologico) e rituale; esso ispira le descrizioni romanzesche dei servitori delle divinità ori-

ginarie dell'Oriente, «qui per plateas et oppida cymbalis et crotalis personantes deamque Syriam circumferentes mendicare compellunt» (Apuleio, *Metamorfosi*, VIII, 24: "loro che per le piazze e per le città al suono di cembali e crotali portando in processione la Dea Syria la costringono a mendicare").

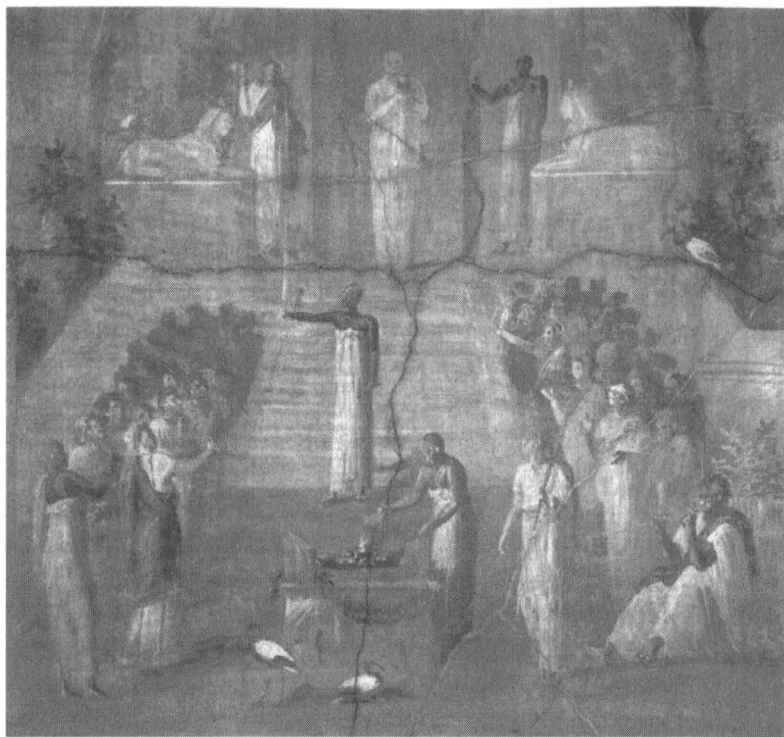
Erano gli aspetti esterni e formali, cultuali secondo la definizione romana del "religioso", e non le considerazioni teologiche che definivano per i Romani quelle religioni che la storia delle religioni ha chiamato "orientali" sulla scia dell'opera fondatrice di Franz Cumont, autore di *Les religions orientales dans le paganisme romain*, pubblicata nel 1906 (traduzione italiana nel 1913). La loro stranezza si percepisce innanzitutto nel nome della divinità, spesso un nome locale oscuro e "barbaro" che il greco e il latino hanno trascritto foneticamente con diverse ortografie (come gli dèi siriani Balmarqodes, Bellefarus, Bebellahamon o Maleciabruda), aggiungendolo (o meno) al teonimo generico gioviano, come Zeus Olybrios d'Anatolia. Laddove la *gravitas* del sacerdote romano drappeggiava nella toga cittadina di lana bianca grezza, la stranezza "orientale" connotava anche il modo di apparire dei sacerdoti e dei devoti, vestiti con materiali di una "divina brillantezza" (*divini fulgoris*), come il mantello che Aureliano avrebbe riportato da Palmira per Iuppiter Capitolinus (*Storia Augusta, Aureliano*, 29, 1). La stranezza delle divinità orientali culminava soprattutto in forme rituali particolarmente rivoltanti per i Romani: la castrazione, la prostituzione sacra e l'inversione sessuale (queste ultime due più fantasticate che praticate, *pace* le stravaganze attribuite a Elagabalo, cfr. CAP. 9), perché queste pratiche, all'opposto del *pudor* romano, ingarbugliavano la definizione di genere della società e indebolivano il controllo sociale della sessualità. Si è abbandonato, allora, l'Oriente meraviglioso dei saggi per un Oriente barbaro che nelle sue cerimonie rituali metteva in scena una teatralizzazione destinata a suscitare lo spavento, come nel caso delle statue mitriache dell'Aion leontocefalo dove il foro all'altezza della gola lasciava vedere le fiamme di una torcia al fine di simulare una potenza capace di vomitare lingue di fuoco. Di certo, e contrariamente a quanto aveva creduto di riconoscere Cumont (cosa che ha nutrito l'immagine culturale dell'Oriente), questi culti non si distinguevano per delle caratteristiche misteriche, tipiche di una spiritualità elevata, tanto più che il modello dei culti misterici – i misteri di Eleusi – era civico e greco, non ellenistico, e che i Romani vi venivano iniziati già da molto tempo (Burkert, 1987).

Queste particolarità cultuali, estetiche o drammatiche non possono occultare il fatto che i culti venuti dall'Oriente partecipavano a una concezione culturale comune: la rappresentazione di un mondo divino plurale – con l'eccezione dell'ebraismo, sacrificale ma monoteista, del quale gli autori ebraici di lingua greca avevano esposto le caratteristiche specifiche facendo ricorso a concetti greci familiari. Dunque, i culti venuti dall'Oriente non presentavano un'originalità nella concezione religiosa rispetto ai culti nazionali di Roma e pertanto poterono adottarne le forme cultuali (cfr. CAP. 15). Tuttavia, a seconda dei documenti presi in considerazione di volta in volta, la loro immagine si presenta secondo forme diverse. Le iscrizioni, che conservano testimonianze devozionali, illustrano la moltitudine, la diversità e la stranezza degli dèi onorati da devoti ben integrati nella società romana e capaci di adottarne i codici cultuali, come testimoniano gli atti di omaggio nei confronti di tali divinità redatti per lo più in latino. Molte fonti letterarie, invece, utilizzano lo stile per dipingere quadri cultuali esotici e eccessivi – che forzano i tratti della lingua – delle rappresentazioni degli dèi e dei rituali "barbari": era già questo il prezzo da pagare per la seduzione del romanzo e della poesia, molto prima della pubblicazione di *Salammbô* nel 1862.

20.5
Il caso degli Egiziani e degli Ebrei

In tali visioni letterarie sugli "Orientali" due popoli occupano un posto particolare e si ritrovano affiancati nella reputazione di un'alterità paradossale: gli Egiziani e gli Ebrei. Entrambi i popoli, infatti, provocavano reazioni simili in cui il richiamo autentico verso alcune delle loro caratteristiche religiose veniva controbilanciato da una rappresentazione così negativa che alcuni studiosi hanno finito col riconoscervi una forme di razzismo antico (Isaac, 2004).

Tacito è molto critico verso l'Egitto, «superstitione ac lascivia discordem et mobilem, insciam legum» (*Storie*, I, 11, 1: "discorde e instabile per la superstizione e la lascivia [dei costumi], ignaro delle [nostre] leggi"). Alla fine del IV secolo l'autore dell'*Historia Augusta* ripropone in maniera ancor più ingiuriosa questo ritratto degli Egiziani: «Sunt enim Aegyptii [...] <in>venti ventosi, furibundi, iactantes, iniuriosi atque adeo vani, liberi, novarum rerum usque ad cantilenas publicas

FIGURA 20.1
Affresco da Ercolano: cerimonia isiaca

Fonte: AA.VV. (2013, p. 105, n. 123).

cupientes, versificatores, [...] haruspices [...]» (*Storia Augusta, La quadriga dei tiranni*, 7, 4: "Difatti gli Egiziani sono [...] frivoli, instabili, frenetici, millantatori, insolenti e, pertanto, mutevoli, riottosi, bramosi di novità fin nei loro canti pubblici, fanatici per i versi [...], aruspici [...]").

Sul piano religioso un tale fiele era temperato, da un lato, dalla reputazione di cui godeva la casta sacerdotale, custode delle tradizioni faraoniche, sottomessa a rigorose regole di natura etica e rituale, riconoscibile per le sue lunghe tuniche, bianche e scintillanti (FIG. 20.1), dall'altro, in forza della diffusione delle divinità egizio-greche Isis e Serapis, antropomorfe e considerate universali. Introdotte nel pantheon pubblico di Roma dall'imperatore Vespasiano (al più tardi) che consacrò in loro onore un sontuoso tempio nel Campo Marzio (cfr. PAR. 2.2 e CAP. 8), numerosi imperatori, come Caracalla che fece costruire il

Serapeo sul Quirinale, si presentarono col titolo di *philosarapis*, amato da Serapis (Settimio Severo, IGRR, I, 1063 = SB, I, 4275).

Le posizioni sugli Ebrei erano ugualmente, ma differentemente, contrastanti. Il monoteismo e l'assenza di immagini del Dio da questi venerato erano considerati come il segno di una concezione perfetta del divino da alcuni pensatori greci e romani (Feldman, 1991). Pertanto, sia il culto del Dio unico nel Tempio di Gerusalemme, aniconico ma sacrificale come presso i Romani, sia le riunioni nelle sinagoghe per glorificare Dio non potevano dare conforto al biasimo sul comportamento rituale con cui si stigmatizzavano gli "Orientali" (Gager, 1983). Il culto ebraico seduceva anche alcuni romani letterati e/o nobili che si avvicinavano alla sinagoga senza convertirsi (Reynolds, Tannenbaum, 1987). Tuttavia, alcune pratiche come la circoncisione, il pagamento annuale di una tassa per i sacrifici del Tempio di Gerusalemme rimasta in auge fino al 70 d.C., o il vestito del sommo sacerdote con il famoso pettorale d'oro, argento e pietre preziose potevano essere considerate forme di una «barbara superstitio» ("barbara superstizione") secondo Cicerone (*In difesa di Flacco*, 67), così come la reputazione di maghi – ma sarebbe più corretto dire medici – faceva sì che gli Ebrei venissero affiancati nel novero dei praticanti dubbi se non francamente pericolosi (Yavetz, 1993; Schäfer, 1998).

20.6
Conclusioni

Questi stereotipi dello sguardo romano sull'Oriente hanno avuto lunga vita. Alla fine dell'Antichità hanno contribuito al dibattito tra paganesimo e cristianesimo (cfr. CAP. 21). Nella sua condanna circa la presenza in Senato dell'altare della Vittoria nel 382, il vescovo di Milano Ambrogio (*Lettere*, 18, 30) rigettava in particolare gli dèi tradizionali che non erano più romani ma orientali! L'affascinante lusso orientale era diventato ai suoi occhi "oro degenerato" e l'avorio un materiale degno di essere deriso se utilizzato per la fabbricazione delle false rappresentazioni degli dèi pagani.

L'immagine greco-orientale ha potuto attraversare tutte le evoluzioni di Roma dall'epoca tardorepubblicana fino alla cristianizzazione dell'Impero dal momento che l'Oriente – con le sue componenti etnico-geografiche così diverse e mutevoli secondo le varie epoche – ha

rappresentato uno degli indicatori della definizione dell'"altro" propria dei Romani all'interno dell'*oikoumene*, mentre il "barbaro" continuò fino alle invasioni a rappresentare l'"altro" proveniente dall'esterno.

Questo "orientalismo" di Roma *ante tempus* deve essere tanto più sottolineato poiché ha segnato la storia delle religioni nel momento stesso in cui essa veniva a costituirsi come disciplina scientifica nel contesto dell'Europa degli imperi coloniali alla fine del XIX secolo. Tale era il contesto ideologico dominante nel quale è venuto a bagnarsi Franz Cumont. Nel 1929, quando aggiunse alla quarta edizione delle sue *Les religions orientales dans le paganisme romain* un'appendice sui "misteri di Bacchus a Roma" considerandoli «orientali per la metà» (Bonnet, Van Haeperen, 2006, p. XV), lo studioso finiva col dimostrare come presso gli stessi Romani, il "suo" Oriente, proprio come quello dei suoi contemporanei, non fosse né geografico, né storico (ovverosia, anteriore ai secoli della Grecia classica), ma culturale. Tuttavia, a differenza dell'immaginario romano dell'Oriente che fustigava le dimostrazioni eccessive dei culti venuti dall'est, ben al contrario, le "religioni orientali" di Cumont ricavavano i loro aspetti seducenti e seduttori dal fatto che, lontane dalla "freddezza" delle religioni civiche, riuscivano a soddisfare contemporaneamente i sensi, la ragione e la coscienza (ivi, p. 40) grazie alle costitutive caratteristiche di religioni misteriche tipicamente "orientali". La (ri)costruzione del maestro di Gand era in realtà influenzata dalle polemiche cristiane antiche che avevano collocato il dibattito religioso sul piano dei misteri al fine di evitare qualsiasi tipo di confusione "demoniaca" nei confronti del solo vero Mistero ai loro occhi (Massa, in stampa).

Lo sguardo cristiano sui "culti orientali"

di *Francesco Massa*

> Hunc inquinatum talibus contagiis, / tabo recentis sordidam piaculi, / omnes salutant atque adorant eminus, / uilis quod illum sanguis et bos mortuus / foedis latentem sub cavernis laverint (Prudenzio, *Il libro sulle corone dei martiri*, X, 1046-1050).
>
> "Quest'uomo contaminato da tali contatti, lordo del sangue imputridito, prodotto dal sacrificio appena compiuto, viene acclamato da lontano e adorato da tutti, convinti che il vile sangue e il bue morto lo abbiano purificato mentre era nascosto nell'orribile fossa" (trad. it. Spinelli, 2009, p. 255).

Un sacerdote scende in un'enorme fossa scavata sotto terra. Sopra di lui, una piattaforma di travi di legno disseminata di piccoli fori su cui è fatto salire, come vittima sacrificale, un "grande toro" («taurus ingens»). Non appena l'animale è colpito a morte, "un fiotto di sangue ardente" («amplum vulnus sanguinis») trabocca dalla ferita e si spande sulle travi, lasciando filtrare per i piccoli fori una pioggia di liquido "putrefatto" («putrefactus») che si riversa sul sacerdote nella fossa sottostante. Inondato dal sangue del toro, l'uomo non si ritrae, anzi, fa in modo di far scorrere quel liquido ripugnante sulle sue guance, sull'intero suo volto, fino a bagnarsi lingua. Alla fine della cerimonia, purificato, il sacerdote è acclamato dalla folla degli astanti.

Siamo all'inizio del V secolo e il poeta latino Prudenzio dedica una serie di componimenti alla gloria dei martiri, il *Peristephanon*, il *Libro sulle corone dei martiri* che rimanda alla corona vinta da coloro che erano stati pronti a testimoniare la loro fede cristiana anche a costo della vita. Il decimo componimento è un discorso contro i pagani che l'autore rivolge al martire Romano, in cui si contrappone il sangue realmente versato dai cristiani a quello degli animali sacrificati di cui si servivano gli adepti di alcuni culti tradizionali nelle loro cerimonie. In questo confronto tra il sangue dei martiri e il sangue animale utilizzato nei riti "orientali", l'autore propone la rappresentazione di un taurobolio, il sacrificio di un toro nei riti in onore della dea Cybele (McLynn,

1996). Nella parola poetica di Prudenzio, erede perfetta dello stile *noir* del teatro tragico di Seneca, il taurobolio diviene una sorta di "battesimo di sangue", che non lascia dubbi sulla perversione della ritualità pagana, sull'empietà e la ripugnanza cui erano giunti i riti di origine straniera, ormai parte integrante della religione pubblica romana. Così almeno un autore cristiano voleva far apparire quelli destinati alla Mater Magna.

Per quattro secoli, gli autori cristiani hanno concentrato una parte importante della loro produzione teologica e letteraria sulla condanna dei culti tradizionali del mondo greco e romano. E per quattro secoli hanno proposto un quadro, ora caricaturale ora verosimile, delle pratiche rituali compiute da coloro che chiamavano i "pagani" (*pagani*), in latino, o i "greci" (*hellenes*), in greco. Queste rappresentazioni letterarie devono essere comprese nell'ambito di un impero multiculturale in cui le coabitazioni e le competizioni religiose caratterizzavano il vivere quotidiano (Belayche, Dubois, 2011). Sottolineare la stranezza, la violenza e la degenerazione dei culti pagani era un modo per allontanare ogni possibile confronto con le pratiche cristiane e per disinnescare il pericolo contenuto in rituali percepiti come potenziali rivali del cristianesimo; non bisogna dimenticare, infatti, che la competizione non era solo di natura teorica e teologica, ma si concretizzava anche e soprattutto a livello rituale.

Fin dagli inizi della letteratura cristiana, Giustino e Atenagora, due apologisti del II secolo, presentavano un'immagine deformata dei "misteri" e dei "culti orientali". Questa strategia di delegittimazione continuerà almeno fino al V secolo, anche dopo il riconoscimento di una forma di cristianesimo come religione ufficiale dell'Impero, e dopo il divieto di praticare i culti tradizioni del mondo greco e romano. A differenza di quanto Nicole Belayche ha messo in evidenza per le accuse *Romano more* (cfr. CAP. 20), gli autori cristiani si soffermano raramente sulla provenienza orientale dei riti in questione; di certo, ne sottolineano il carattere straniero, ma sono consapevoli di quanto i cosiddetti "culti orientali" siano parte integrante della religione romana.

Non è possibile esaminare interamente la riflessione dei cristiani sui "culti orientali" (per Tertulliano, cfr. ad es. Casaux, 2012). L'obiettivo di queste pagine è soprattutto quello di discutere le tappe più importanti rileggendole alla luce dello sviluppo del pensiero cristiano e della storia delle chiese.

21.1
Minucio Felice: nemici diversi ma uguali accuse

La realtà delle rivalità e degli scambi di accuse tra pagani e cristiani è ben testimoniata dall'*Ottavio* di Minucio Felice: un dialogo datato tra la fine del II e l'inizio del III secolo e costruito come una contesa tra due diverse concezioni della verità e della religione, quella del pagano Cecilio e quella del cristiano Ottavio. La cornice dell'opera è rappresentata dalla bianca spiaggia di Ostia, dove i protagonisti passeggiano e discutono godendo della leggera brezza marina in una tiepida giornata di settembre, quando l'estate lascia spazio all'autunno. La scelta di Ostia non è casuale: la città era il porto marittimo di Roma, qui pullulavano le comunità di stranieri legati ai commerci di cui l'archeologia ci ha restituito numerosi luoghi di culto dedicati a divinità di origine orientale (Mithra, Mater Magna, Isis, Serapis ecc.) (cfr. CAP. 12). Nei primi paragrafi, proprio mentre si descrivono la spiaggia e il paesaggio, Cecilio si reca a onorare una statua di Serapis, «ut vulgus supertitiosus solet» (*Ottavio*, 2, 4: "come è solito fare il volgo superstizioso"), mettendo in qualche modo un sigillo "orientale" alla devozione pagana di uno dei protagonisti del dialogo.

L'aspetto interessante è che l'*Ottavio* presenta, da una parte, l'immaginario pagano sui cristiani e, dall'altra, l'immaginario cristiano sui pagani. I discorsi, che pretendono entrambi di conoscere quale sia la verità, illustrano bene il dibattito filosofico e teologico dell'epoca. Nella prima parte del testo, Cecilio descrive le atrocità commesse dai cristiani: durante le loro riunioni segrete sono animati da un "culto della lussuria" («libidinum religio») che li conduce a praticare l'incesto, chiamandosi tra di loro "fratello" e "sorella" (*Ottavio*, 9, 2; cfr. Henrichs, 1970). Ma le accuse vanno ancora al di là: secondo alcuni, nelle loro "cerimonie occulte e notturne" («occultis ac nocturnis sacris»), i cristiani onorerebbero "i genitali del loro sacerdote" («sacerdotis [...] genitalia», *Ottavio*, 9, 4). L'insistenza sulle unioni sessuali degenerate continua anche nei paragrafi successivi del discorso di Cecilio, formando il *fil rouge* delle accuse anticristiane (ivi, 9, 7). Nella seconda parte, invece, Ottavio difende il cristianesimo dalle accuse dei pagani, cercando di smontare le tesi del suo antagonista e presentandole come semplici calunnie; poi, a sua volta, si scaglia contro le pratiche e le credenze della religione tradizionale romana. Se nel costruire le accuse di Cecilio, Minucio Felice aveva ripreso molti degli stereotipi negativi che circolavano intorno ai riti compiuti

dai cristiani, allo stesso modo, nel contrattacco di Ottavio, si rovesciano addosso ai pagani gli stessi *clichés*, adattandoli semplicemente al diverso contesto cultuale. Così, se i pagani accusavano i cristiani di venerare una "testa d'asino" («caput asini»), Ottavio risponde che l'accusa è tanto più incomprensibile se si considera che sono i pagani a utilizzare l'animale in alcuni dei loro culti, come nel caso della dea Epona; senza voler parlare del culto di Isis, in cui si adorano teste di buoi e di pecore o, più in generale, della religione egiziana che utilizza persino gli animali nella rappresentazione e nell'adorazione delle divinità (ivi, 28, 7-9). Lo stesso vale per la venerazione dei genitali dei sacerdoti presente nel discorso di Cecilio: secondo Ottavio, è assurdo che i pagani accusino i cristiani di praticare quest'usanza empia, quando sono i primi a non avere pudore per gli organi sessuali che sono messi in mostra (e in vendita) più di ogni altra parte del corpo («sexus omnis membris omnibus prostat», ivi, 28, 10-11). Il sesso e la sessualità sono al centro delle accuse che si scambiavano cristiani e pagani, così come sono al centro delle polemiche tra cristiani della Grande Chiesa ed eretici, già all'epoca di Minucio Felice, e per molti secoli ancora.

Il testo dell'*Ottavio* non distingue tra "culti orientali" e "culti romani", a riprova del fatto che questi culti erano integrati nelle religione romana tradizionale; *habitus* che viene ribadito in modo esplicito a proposito del culto di Isis: «Haec tamen Aegyptia quondam nunc et sacra romana sunt» (ivi, 21, 1: "Tuttavia questi culti un tempo egiziani sono ora anche culti romani"). Nella sezione dedicata alle "cerimonie religiose" («sacra») e ai "culti misterici" («mysteria»), Minucio attacca tanto Isis e Cybele quanto Ceres e Iuppiter. Certo, nel caso di Isis, per esempio, si deridono alcuni aspetti "esotici" dei culti di origine straniera, come i "sacerdoti calvi" («calves sacerdotes») che accompagnavano le cerimonie in onore della dea egizia (*ibid.*); allo stesso modo, si grida allo scandalo per le mutilazioni genitali dei "galli", i sacerdoti consacrati al culto della dea frigia Cybele, affermando: «Haec iam non sunt sacra, tormenta sunt» (ivi, 21, 4: "Queste non sono più cerimonie religiose, sono torture"). Minucio non dice (o forse non sa) che la pratica dell'evirazione era anche praticata in alcuni gruppi cristiani, nonostante l'opposizione di molti "Padri della Chiesa", come estremo rimedio alle tentazioni della carne.

L'intreccio di accuse contenute nell'*Ottavio* sottolinea con chiarezza l'esistenza di un groviglio di stereotipi negativi che potevano essere ripresi e utilizzati dai vari gruppi religiosi dell'Impero a loro uso

e consumo. Bastava semplicemente adattarli alle pratiche rituali o alle credenze di una forma religiosa per farli rientrare a pieno titolo nelle controversie religiose che animavano i secoli dell'età imperiale.

21.2
Firmico Materno: l'origine diabolica dei "culti orientali"

L'unica fonte cristiana a insistere in modo specifico e a tematizzare l'Oriente come elemento costitutivo di un certo numero di culti concorrenti con il cristianesimo è Firmico Materno, che scrive il suo *De errore profanarum religionum* ("L'errore delle religioni pagane") verso il 340, ovverosia durante il regno dei figli di Costantino. I nuovi imperatori avevano proseguito l'attività del padre nella concessione di benefici alle chiese cristiane e avevano inaugurato una parziale limitazione della libertà di culto fino ad allora garantita ai pagani: nel 341 condannano la *superstitio* e l'*insania sacrificiorum* e nel 346 ordinano la chiusura dei templi e l'abolizione dei sacrifici pubblici (CTh, XVI, 10, 2 e 4). Certo, le disposizioni, in seguito raccolte nel *Codex Theodosianus*, non implicano la fine di ogni forma di ritualità tradizionale, ma testimoniano l'evolversi del processo che portò prima, nel 380, alla promulgazione dell'Editto di Tessalonica, in cui si dichiarava che la sola forma di religione accettata era quella seguita da Damaso, vescovo di Roma, e da Pietro, vescovo di Alessandria (CTh, XVI, 1, 2); e, successivamente, nel 391, al divieto di praticare i culti pagani (CTh, XVI, 10, 10).

L'opera di Firmico Materno si compone di due parti principali. La prima parte (*L'errore delle religioni pagane*, 1-17) contiene la spiegazione e l'origine dei culti pagani, ed è costruita secondo gli argomenti tipici non soltanto dell'apologetica cristiana, ma anche della filosofia pagana: Firmico afferma che le divinità tradizionali dell'Impero romano non sono altro che il frutto della divinizzazione di astri, fenomeni naturali, personaggi umani (soprattutto figure regali) o momenti della vita quotidiana. Nella seconda (ivi, 18-29), invece, l'autore sposta la sua attenzione su un numero più limitato di culti, quelli che – a suo avviso – sono il risultato della diretta falsificazione del vero mistero cristiano a seguito dell'opera mistificatrice del diavolo e dei demoni. Come in ogni opera dell'apologetica e della polemistica cristiana dei primi secoli, anche Firmico Materno si è trovato dinanzi alla necessità di compiere una selezione nel grande insieme di pratiche cultuali atte-

state entro i confini dell'Impero romano. Le scelte dell'autore, come sempre accade, non sono casuali, ma riflettono una precisa strategia polemica. Questa necessità di selezione ha portato il polemista a soffermarsi nella seconda parte del trattato esclusivamente sui culti misterici e sulle pratiche iniziatiche. In tale contesto i culti provenienti dall'Oriente occupano un ruolo di prim'ordine: Attis e Cybele, Mithra, Isis e Osiris, cui si affianca, tra le divinità greche, soltanto Bacchus/Liber Pater (ma è noto quanto Dionysus potesse essere percepito, già dall'età classica greca, come una divinità legata all'Oriente – originaria, secondo le varianti del mito, della Frigia o della Lidia, e conquistatore dell'India – nonostante la sua nascita tebana).

Ma quali sono le ragioni di questa specifica attenzione riservata da Firmico Materno alle divinità provenienti dall'Oriente? Molte spiegazioni sono state avanzate in proposito. Robert Turcan (2002) ha ipotizzato che tale selezione derivasse dal successo che questi culti di origine orientale avevano ancora a Roma nel IV secolo. È vero che l'immagine dei culti provenienti dall'Oriente come un insieme di pratiche cronologicamente più recenti corrisponde a ciò che affermavano anche alcuni autori antichi al riguardo, ed è probabile che la scelta di Firmico derivasse anche dalla percezione di questi culti come particolarmente pericolosi e concorrenti rispetto alla diffusione della religione cristiana. Tuttavia, mi sembra che la ragione della scelta dell'autore convertito al cristianesimo risieda soprattutto nell'importanza che l'autore attribuisce alle parole d'ordine e alle formule misteriche (*signa* e *symbola*) dei culti presi in analisi. Firmico Materno procede, infatti, a una comparazione sistematica tra le formule usate nei culti pagani e le citazioni delle Scritture cristiane. L'uso di tali *symbola* è fondamentale per il metodo comparativo di cui si serve Firmico nell'*Errore delle religioni pagane*. In effetti, i culti tradizionali non avrebbero permesso il medesimo sforzo di accostamento e di confronto con alcuni passi biblici. La scelta, inedita per la tradizione della polemistica cristiana, di procedere per accostamenti tra le formule dei culti misterici e i passi delle Scritture è il frutto anche di un cristianesimo che si sta configurando sempre più come "religione del libro", anche in seguito alla "rivoluzione" libraria determinata dal passaggio dal rotolo al codice. Nella prima metà del IV secolo, nella mente di un autore romano convertito al cristianesimo, il confronto tra credenze pagane e cristiane deve passare necessariamente attraverso quello dei testi scritti: si tratta di un elemento interessante che segnala un passaggio fondamentale nella concezione della religione e del suo rapporto con la scrittura (Massa, 2010).

Accanto alla dimensione delle "formule", nella selezione operata e nell'attenzione che Firmico Materno dedica ai culti di origine orientale c'è sicuramente anche un dato politico e storico, oltre che religioso. Nella critica al culto persiano di Mithra, definito «barbaricus» (*L'errore delle religioni pagane*, 5, 2), c'è anche un riferimento ai problemi militari dei confini orientali dell'Impero romano: da decenni, infatti, i Parti premono sulle frontiere dell'Impero e impegnano l'esercito romano nella difesa dei confini, e così attaccare i culti provenienti dall'Oriente significa forse anche supportare la politica militare degli imperatori, tanto più in un'opera esplicitamente dedicata proprio agli imperatori che avevano in mano le sorti di Roma.

Nella ricostruzione proposta da Firmico il diavolo avrebbe ripreso dai testi sacri cristiani un certo numero di formule e le avrebbe insegnate ai pagani, creando pertanto una serie di parallelismi tra le due forme religiose (ivi, 1, 1). Per questo motivo Firmico ha bisogno di analizzare le analogie inventate per danneggiare il cristianesimo:

Libet nunc explanare quibus se signis vel quibus symbolis in ipsis superstitionibus miseranda hominum turba cognoscat. Habent enim propria signa, propria responsa, quae illis in istorum sacrilegiorum coetibus diaboli tradidit disciplina (ivi, 18, 1).

"Ora voglio spiegare con quali parole d'ordine o con quali formule la folla miserabile degli uomini si riconosca in queste superstizioni. Infatti, costoro hanno le proprie parole d'ordine, le proprie risposte, che l'insegnamento del diavolo ha trasmesso nelle riunioni di questi sacrileghi".

Questo "metodo comparativo" basato esclusivamente sulle formule e le citazioni di testi scritti rappresenta la principale originalità del trattato contro i culti misterici e orientali ancora praticati nella prima metà del IV secolo della nostra èra. La mutata congiuntura storica in cui si colloca *L'errore delle religioni pagane* fa sì che la volontà di ricondurre al diavolo l'origine delle corrispondenze sia priva della dimensione apologetica degli scritti del II e III secolo. Per fare soltanto un esempio significativo, sarà sufficiente segnalare l'assoluta assenza di quella volontà, presente in Giustino (alla metà del II secolo), di utilizzare l'*imitatio diabolica* anche per accreditare la figura di Gesù e la sua nuova religione nell'ambito del panorama religioso dei primi secoli della nostra èra: la dimostrazione di Giustino, nella *Prima apologia*, infatti, prende spunto dall'affermazione che i cristiani non sostengono niente di nuovo quan-

do affermano che Gesù «è stato generato senza unione sessuale» e che «è morto, risorto e salito al cielo», poiché alcuni dèi pagani hanno conosciuto lo stesso destino. L'intento di Firmico è, infatti, unicamente polemico (Massa, 2014).

Ma come procede Firmico Materno nella sua analisi? Prima di tutto l'autore cita la formula misterica del culto pagano che di volta in volta intende condannare, poi ne seleziona una parola o un'espressione come spunto per impostare un confronto con le Scritture cristiane: può trattarsi di Mithra come "luce nuova" o come "pietra", della rinascita di Osiris, o ancora delle "corna di Dionysus". Non sempre il nome della divinità pagana viene esplicitato, talvolta si deduce dal contesto, talvolta rimane incerto.

Prendiamo un esempio specifico. Firmico illustra un rituale notturno, frutto della "perversa imitazione del diavolo" («perversa diaboli imitatio»), senza specificare quale sia la divinità al centro di questa liturgia. Secondo il resoconto dell'*Errore delle religioni pagane*, il rito prevedeva il seppellimento di un'immagine della divinità, intorno alla quale i fedeli versavano lacrime di disperazione; successivamente, il sacerdote ungeva i fedeli riuniti in quell'occasione e sussurrava loro la seguente formula: «θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου / ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία» (*L'errore delle religioni pagane*, 22, 1: "Abbiate fiducia, iniziati del dio che è stato salvato, infatti per noi ci sarà salvezza dalle pene"). Firmico associa queste parole all'idea della resurrezione cristiana e quindi si sente obbligato a negarne la veridicità: a differenza di quanto è accaduto con Gesù, niente ha preannunciato la resurrezione di questa divinità pagana, né una profezia divina né un'antica testimonianza (ivi, 22, 2). Si noti, per inciso, che in questo passaggio del ragionamento di Firmico, come succede anche altrove nella letteratura cristiana antica, è la mentalità cristiana a proiettare sui culti e sui miti pagani una serie di analogie e di parallelismi, probabilmente non evidenti agli occhi dei pagani stessi.

L'esempio mostra bene quanto Firmico proceda soprattutto per accostamenti e giustapposizione di temi derivati dalla descrizione di un rito pagano, che è quasi sempre introdotta dalla citazione di una formula misterica, anche al di là della tenuta teorica e razionale del suo discorso (Sanzi, 2006). Nel suo commento, Robert Turcan (2002) riporta i cinque culti cui sarebbe possibile attribuire il rito riportato in questi capitoli dell'*Errore delle religioni pagane*: i misteri di Eleusi, Adonis, Attis, Osiris, oppure un altro culto non meglio determinato.

Lo studioso propende per l'ipotesi relativa al culto di Osiris e la giustifica tanto attraverso gli elementi del rituale quanto attraverso riferimenti interni all'opera cristiana (cfr. PAR. 15.4). Tuttavia, il ragionamento di Turcan, benché convincente dal punto di vista dell'analisi rituale, sembra trascurare un elemento importante nella logica interna del trattato di Firmico. L'incertezza sulla divinità cui l'autore si riferisce potrebbe non doversi ascrivere alla nostra conoscenza lacunosa della pratica cultuale in questione. Al contrario, invece, potrebbe nascondere la volontà di "spersonalizzare" i "culti orientali", perché ciò che interessa a Firmico è una condanna della *religio profana* nella sua interezza. È quasi come se il polemista procedesse alla costruzione di una sorta di "fenomenologia" dei culti di origine orientale, al di là delle loro specifiche identità. Ciò che è importante in questi anni Quaranta del IV secolo è soprattutto mettere in evidenza l'associazione con il diavolo, il pericolo in essi contenuto, al di là delle loro varianti specifiche, affinché l'esortazione rivolta agli imperatori di distruggere questi culti risulti più efficace.

21.3
Due poemi cristiani: ridere dell'aristocrazia romana e dei suoi culti

Nella parte prima di questo volume (CAP. 4), si è analizzata la figura di Pretestato e la sua partecipazione, sia come iniziato sia come sacerdote, a numerosi culti delle religioni tradizionali dell'Impero. In quelle pagine si è cercato di mostrare come le coabitazioni, pacifiche o conflittuali, tra pagani e cristiani costituiscano la tela di fondo per la comprensione della vita politica e religiosa del senatore romano. In tale prospettiva, per chiudere questa presentazione dell'immaginario cristiano sui "culti orientali", si possono prendere in considerazione due diversi testi poetici cristiani della fine del IV secolo.

Il primo, comunemente chiamato *Carme contro i pagani*, composto negli anni immediatamente successivi alla morte di Pretestato (nel 384), ridicolizza la figura di un anonimo senatore romano e, in particolare, i suoi comportamenti religiosi. L'obiettivo polemico dei versi cristiani è stato variamente identificato con Pretestato, Aviano (padre di Simmaco) o Nicomaco Flaviano (Cracco Ruggini, 1979). Ammesso e non concesso che si possa dirimere la questione e individuare con certezza un personaggio storico preciso al centro del poema, mi sem-

bra che l'autore cristiano voglia innanzitutto schernire l'aristocrazia romana, non soltanto presentandone la degenerazione dei costumi, ma anche ridicolizzandola in base alle scelte religiose compiute. L'uomo rappresentato nel *Carme* è, prima di tutto, un individuo che svolge una funzione pubblica, un prefetto della città; e proprio per il ruolo ricoperto, la sua implicazione in vari culti e in numerose iniziazioni è motivo di vergogna ancora maggiore: «Sed fuit in terris nullus sacratior illo [?]» (*Carme contro i pagani*, 34: "Ma ci fu mai, sulla terra, qualcuno più consacrato di lui [?]"), si chiede il poeta. Sebbene non si possa parlare di una rigida distinzione tra "culti romani" e "culti orientali", i versi del *Carme* insistono soprattutto sui culti di origine straniera che, per i loro costumi esotici, permettevano probabilmente di rendere il ritratto più ridicolo. Le pratiche rituali dei culti di Cybele e Isis sono descritte con particolare attenzione:

Quis tibi, taurobolus, vestem mutare suasit / obsitus et pannis, modica stipe factus epaeta, / sub terra missus, pollutus sanguine tauri, / sordidus, infectus, vestes servare cruentas / vivere cum speras viginti mundus in annos? (ivi, 57-62).

"Chi fu il taurobolo che ti persuase a mutare veste, per farti mendico da tronfio e ricco qual eri, miserabile anche nei panni, divenuto epeta con modica offerta, mandato sotto terra, insozzato dal sangue del toro, sordido, impuro nell'aspetto, chi ti persuase a serbare le vesti insanguinate nella speranza di vivere immacolato per vent'anni?" (trad. it. Romano, 1998, p. 48).

Del taurobolio in onore della Madre degli dèi, di cui Prudenzio aveva offerto un quadro oscuro e sinistro, il *Carme* sembra soprattutto voler mettere l'accento sull'abbigliamento dell'aristocratico romano e sull'umiliazione ricevuta a seguito della partecipazione a questo "battesimo di sangue". Ma a stento si sarebbe potuto trattenere il riso neanche qualora si fosse osservato l'anonimo prefetto prendere parte alle cerimonie egizie:

Quis te plangentem non risit, calvus ad aras / Sistriferam Phariam supplex cum forte rogares? / Cumque Osirim miserum lugens latrator Anubis / quaereret, inventum rursum quem perdere posset, / post lacrimas ramum fractum portares olivae? (*Carme contro i pagani*, 98-102).

"Chi non rise vedendoti battere il petto tra i lamenti quando calvo ti capitava di invocare supplice la sistrifera Faria presso gli altari? E quando Anubis latratore piangendo andava in cerca del misero Osiris, che dopo averlo ritrovato

poteva perderlo ancora, quando dopo le lacrime tu portavi il ramo troncato dell'ulivo?" (trad. it. Romano, 1998, pp. 50-1).

Ritorna nuovamente l'immagine dei sacerdoti calvi di Isis che doveva lasciare un segno nell'immaginario cristiano, così come lo aveva lasciato nella tradizione latina. Isis è qui chiamata con l'appellativo di "Pharia", epiteto che rinvia al suo ruolo di divinità protettrice dell'isola di Faro situata vicino ad Alessandria d'Egitto, ed è ricordata per uno dei suoi attributi specifici, il sistro, uno strumento musicale divenuto il simbolo dei rituali in onore della dea e delle sue rappresentazioni iconografiche (Bricault, 2014).

Più o meno negli stessi anni, un altro componimento poetico cristiano presenta accenti simili al *Carme contro i pagani*, tanto che gli studiosi non concordano su quale dei due abbia ispirato l'altro. Si tratta del cosiddetto *Carme ultimo*, nome derivato dalla collocazione all'interno del manoscritto Ambrosianus C 74 sup. in cui fu scoperto, a lungo attribuito al poeta Paolino da Nola (355-431), ma oggi di incerta attribuzione (Corsano, 2003). Con questo poema, però, non siamo più dinanzi a un attacco nei confronti di un fedele devoto dei culti tradizionali; in questi versi, il poeta cristiano vuole cantare la sua conversione al cristianesimo, presentando anche le varie tappe del suo percorso religioso. L'autore del *Carme ultimo* ritorna sui riti in onore di Cybele, mettendo l'accento sul ruolo dei sacerdoti castrati (per questo "mezzi uomini") che celebravano la dea frigia:

Nunc quoque semiviri mysteria turpia plangunt / nec desunt homines quos haec contagia vertant / intus et arcanum quiddam quasi maius adorant / idque vocant sanctum quo si velit ire pudicus / iste profanus erit, si castior ipse sacerdos / femineos vitat coitus patiturque viriles. / O mens caeca virum! De sacris semper eorum / scena movet risus, nec ab hoc errore recedunt! (*Carme ultimo*, 88-95).

"Anche ora mezzi uomini fanno sentire i loro pianti quando si celebrano questi turpi misteri e non mancano quelli che vengono sconvolti da tali esempi contagiosi e dentro di sé adorano qualcosa di arcano, quasi di più grande, e chiamano tempio quel luogo in cui se volesse recarsi uno che è puro sarebbe considerato un sacrilego, dato che anche il sacerdote più casto evita accoppiamenti con donne e si sottopone a quelli con gli uomini. O cieca mente degli uomini! Le rappresentazioni tratte dai loro riti suscitano sempre il riso, ma non recedono da questa follia!" (trad. it. M. Corsano, in Corsano, Palla, 2003, p. 67).

I riti di Cybele suscitano sempre il riso, secondo il poeta, nel senso che erano stigmatizzati già nel mondo romano, al di là della polemica antipagana. Il problema principale, agli occhi di un autore cristiano, è che queste cerimonie sono contagiose e si sono diffuse in molti territori dell'Impero romano. Negli anni in cui il potere imperiale cristiano stava sferrando i colpi mortali alla religione tradizionale romana, intesa come culto pubblico finanziato dallo Stato, gli autori cristiani ne approfittano per rincarare la dose e tenere vivo il pregiudizio nei confronti dei "culti orientali".

21.4
L'immaginario cristiano e la moderna storia degli studi

Non si pensi che l'immaginario cristiano sui culti di origine orientale non abbia influenzato la letteratura scientifica moderna e l'analisi di queste pratiche rituali. A questo proposito, Robert Turcan ha fatto notare un'analogia interessante tra le tematiche di *Les religions orientales dans le paganisme romain* di Franz Cumont e i temi del trattato polemico di Firmico Materno: secondo lo studioso francese, la sostanza e anche il piano dell'opera possono già ritrovarsi in una parte dei capitoli dell'*Errore delle religioni pagane*; in questo senso, si potrebbe identificare in Firmico Materno il primo autore che abbia riflettuto sulla questione delle "religioni orientali". È vero che la selezione delle divinità presenti nel trattato cristiano corrisponde alla scelta di Cumont, almeno a quella della quarta edizione del suo volume che aveva incluso, in appendice, anche un excursus sul culto di Dionysus, in precedenza assente. È come se Cumont avesse potuto trovare, nell'*Errore*, la conferma del fatto che i "culti orientali" fossero i veri e unici nemici del cristianesimo.

Negli ultimi anni lo studio dei "culti orientali" e del loro ruolo nella religione pubblica romana è stato sottoposto a rinnovate analisi. Tuttavia, le testimonianze degli autori cristiani, per la ricchezza delle informazioni in esse contenute, continuano talvolta a essere analizzate come se fossero fonti neutre, come se il giudizio negativo da esse veicolato non costituisse una pregiudiziale per la comprensione dei culti tradizionali dell'Impero.

22

Magia contro *mos maiorum*: una sfida "senza storia"

di *Ennio Sanzi*

22.1
Un rito magico va a vuoto

Pro salute / coloniae et ordinis decurionum / et populi / Tudertis, Iovi opt(imo) max(imo) / custodi conservatori / quod is sceleratissimi servi / publici infando latrocinio / defixa monumentis ordinis / decurionum nomina / numine suo eruit ac vindi/cavit et metu periculorum / coloniam civesque liberavit L(ucius) Cancrius Clementis lib(ertus) / Primigenius / sexvir et Augustalis et Flavialis / primus omnium his honoribus ab ordine donatus / votum solvit (CIL, XI, 2, 4639).

"Per la *salus* della colonia, dell'ordine dei decurioni e del popolo di Todi, in onore di Iuppiter Optimus Maximus, *custos* e *conservator*, giacché lui in forza del proprio *numen* i nomi dell'ordine dei decurioni defissi ai sepolcri dall'abominevole azione violenta di uno schiavo pubblico empio al massimo grado ha portato alla luce e, per giunta, ha preservato e ha liberato dal terrore dei pericoli la colonia, e i cittadini, Lucio Cancrio Primigenio, liberto di Clemente, *sexvir Augustalis et Flavialis*, primo di tutti a essere stato insignito di questi onori dall'ordine, ha sciolto il voto".

L'epigrafe che commemora lo scioglimento di un voto indirizzato a Iuppiter Optimus Maximus da un *sexvir Augustalis et Flavialis* della *colonia* di Todi nell'ultimo quarto del I secolo d.C. ci sembra di straordinario interesse per riflettere sulla visione della magia antica e su come essa sia stata concepita nel seno dell'ufficialità romana sia repubblicana che imperiale. I punti nodali che offre questo documento sono i seguenti: *a*) il dedicante si fregia del proprio titolo ufficiale; *b*) la divinità che ha permesso che l'azione nefanda dello schiavo pubblico non si realizzasse, proteggendo così il collegio dei decurioni, è Iuppiter Optimus Maximus; *c*) il voto è stato formulato *pro salute* della colonia, dell'ordine dei decurioni e per il popolo di Todi, quindi per la collettività colta non solo nella circostanza specifica ma nella sua totalità.

Andiamo per gradi e iniziamo proprio col presentare il nostro dedicatario. Lui stesso ci dice di avere fatto un voto alla somma divinità della colonia, che naturalmente coincide con la somma divinità di Roma, in occasione del pericolo che un'azione magica faceva incombere non solo sui decurioni ma sulla colonia e su tutto il popolo. È probabile che si tratti di un episodio quanto mai noto e legato allo scampato pericolo in forza del quale Lucio Cancrio Primigenio, per primo, può fregiarsi del titolo di *sexvir Augustalis et Flavialis.*

22.2
Augustales, Flaviales et ordo decurionum

Il nostro dedicatario è un liberto e questo ben si addice al titolo che rivendica. Sappiamo bene, infatti, che per una percentuale che oscilla tra l'85 e il 95% gli *Augustales*, (i *Flaviales* sono stati meno studiati e in genere si parla di loro negli studi relativi agli *Augustales*), erano liberti (Premerstein, 1894; Duthoy, 1978; Abramenko, 1993). I *sexviri* (o *seviri*) *Augustales* erano un gruppo di sei uomini, per lo più affrancati, che restavano in carica un anno e avevano il compito di prendersi cura della città. Partecipavano alla celebrazione del culto imperiale e si facevano carico delle spese relative ai sacrifici e alle feste per l'imperatore divinizzato durante l'anno in cui restavano in carica, e questo a nome della popolazione; il rango di *sexvir* dava diritto a essere preceduti da un littore durante le apparizioni pubbliche (cfr. Petronio, *Satiricon*, 65).

Per un liberto il potersi fregiare di un titolo siffatto significava godere di un riconoscimento ufficiale condiviso dell'ascesa sociale condotta, e vedere sancito, per così dire, l'ingresso in società. Infatti, se da un lato a questi era precluso l'accesso alle magistrature municipali, dall'altro alla fine del mandato egli rimaneva membro del collegio degli *Augustales* (*et Flaviales*), il cui rango a livello di gerarchia sociale si attestava subito dopo quello dell'*ordo decurionum* (fondamentale: Mancini, 1910). A livello locale quest'*ordo* svolgeva le funzioni del Senato e chi vi accedeva doveva essersi distinto per libertà di nascita e onorabilità. Ai decurioni era affidato il compito di eleggere gli *aediles* (magistrati che assolvevano al controllo del commercio e della rete viaria), i *duumviri* (magistrati con competenze in ambito giudiziario), i *dummviri quinquennales* (magistrati con funzioni censorie). Era l'*ordo* dei decurioni che doveva farsi carico della gestione della *pecunia publi-*

ca (cioè delle finanze) e del territorio della città, così come era di sua pertinenza garantire l'ordine pubblico e le relazioni politiche e diplomatiche con il potere centrale. Degno di nota è il titolo riservato a colui che, inviato direttamente da Roma, si sostituiva all'*ordo* dei decurioni nel momento in cui questi ultimi avevano dimostrato tutta la loro incapacità ad attendere ai propri doveri giuridici: si tratta del *curator Rei publicae*.

A riflettere in chiave storico-comparativa, ancora una volta quello che colpisce è la forza performante della tradizione, cioè del *mos maiorum*: l'*ordo* è un piccolo senato che trova una propria legittimità, *si parva licet componere magnis*, nell'uniformarsi al Senato romano, al punto che nel momento in cui tale senato minore non dovesse più riuscire a garantire l'efficacia in merito alla pretesa ineludibile uniformità con quello maggiore sarebbe, diciamo così, commissariato e rimesso nelle mani del *curator Rei publicae*, cioè di un magistrato che ha proprio la parola *Res publica* nel titolo che lo qualifica. D'altronde, che l'idea di *Res publica* sia un autentico *fil rouge* che non solo lega il principato e l'età imperiale ai secoli precedenti ma li legittima proprio perché intesi, *mutatis mutandis*, in ineludibile continuazione con la tradizione, ci sembra essere del tutto evidente. Proprio come esempio della natura assiale di un concetto qual è il *mos maiorum* in qualità di discrimine tra quanto il *civis Romanus* sia chiamato a fare e a non fare, in questa sede sarà sufficiente riportare l'epigrafe dedicatoria che campeggia sull'arco di Settimio Severo eretto nel 203 nel Foro romano per celebrare il trionfo partico:

Imp(eratori) Caes(ari) Lucio Septimio M(arci) fil(io) Severo Pio Pertinaci Aug(usto) patri patriae Parthico Arabico et / Parthico Adiabenico pontific(i) maximo tribunic(ia) potest(ate) XI imp(eratori) XI co(n)s(uli) III proco(n)s(uli) et / Imp(eratori) Caes(ari) M(arco) Aurelio L(uci) fil(io) Antonino Aug(usto) Pio Felici tribunic(ia) potest(ate) VI co(n)s(uli) proco(n)s(uli) p(atri) p(atriae) et / P(ublio) Septimio Getae nobiliss(imo) Caesari / <<optimis fortissimisque principibus>> / ob rem publicam restitutam imperiumque populi Romani propagatum / insignibus virtutibus eorum domi forisque s(enatus) p(opulus)q(ue) R(omanus) (CIL, VI, 1033 = CIL, VI, 31230 = CIL, VI, 36881 = "L'Année Épigraphique", 2003, 267).

"All'imperatore Cesare Lucio Settimio Severo, figlio di Marco, Pio, Pertinace, Augusto, padre della patria, partico, Adiabenico, pontefice massimo, insignito della potestà tribunicia per undici volte, imperatore per undici volte, con-

sole per tre volte, proconsole; all'imperatore Cesare Marco Aurelio figlio di Lucio Antonino Augusto Pio Felice, insignito della potestà tribunicia per la sesta volta, console, proconsole, padre della patria; e a Publio Settimio Geta nobilissimo Cesare <<agli ottimi e fortissimi principi>>, per aver restituito la *Res publica* e propagato l'*imperium* di Roma in forza degli insigni atti di coraggio in patria e all'estero, il Senato e il popolo romano [hanno dedicato quest'arco]".

Per il nostro tema varrà la pena sottolineare come l'arco sia stato dedicato a Settimio Severo e ai suoi due figli, Caracalla e Geta, dal Senato e dal popolo di Roma uniti, perché grazie alle loro *virtutes*, da una parte, la *Res publica*, e cioè lo Stato, è potuta tornare ad affermarsi, e dall'altra, l'*imperium Romanum*, e cioè il dominio di Roma (dominio che fa parte del dover essere del *civis Romanus*) è stato propagato. Entrambi i valori, e cioè, sia la difesa della *Res publica* che la propagazione del dominio di Roma, trovano qui una profonda e incontrovertibile legittimazione nel *mos maiorum*. Eppure la stessa *virtus*, sempre secondo i dettami del *mos maiorum*, può essere superata. E da cosa, se non dalla *pietas*, come ben si evince dall'epigrafe che troneggia sul cosiddetto "Arco di Gallieno", datata al 262? Qui, infatti, si legge: «Gallieno clementissimo principi cuius invicta virtus sola pietate superata est et Saloninae sanctissimae Aug(ustae) / Aurelius victor v(ir) e(gregius) dicatissimus numini maiestatique eorum» (CIL, VI, 1106, = XI, 279 = "L'Année Épigraphique", 1992, 78: "A Gallieno, clementissimo principe, la cui *virtus* invincibile è superata solo dalla *pietas*, e a Salonina, virtuosissima, Augusta Aurelio Vittore, uomo egregio, devotissimo al *numen* e alla loro *maiestas*"). È evidente la gerarchia dei valori che si desume dal confronto tra queste epigrafi: se la *virtus* è un valore inequivocabile che deve connotare l'*imperator*, ancor più fondante è la *pietas*, una *pietas* che rappresenta un punto d'arrivo nel *cursus honorum* politico ed esistenziale proprio dell'*imperator*, come ben si desume dal notissimo *clipeus virtutis, clementiae, iustitiae pietatis erga deos patriamque*, uno scudo aureo, dedicato dal Senato e dal popolo romano al figlio del *divus* Cesare, in occasione dell'ottavo consolato (26 a.C.); evidente è la *climax* ascendente che, partendo dalla *virtus*, culmina nella *pietas*, e contribuisce a celebrare Augusto quale novello Enea nei confronti degli dèi così come della patria (Gros, 2008, pp. 43-5).

Se tale *Weltanschauung* è così palesata ancora oltre la metà del III secolo d.C., sarà facile immaginarne il valore dirimente e a essa intrin-

FIGURA 22.1
Sesterzio di Vespasiano

Fonte: RIC, II, 577.

seco nella seconda metà del I secolo d.C., periodo nel quale il nostro Lucio Cancrio Primigenio si è potuto fregiare dei titoli di *sexvir Augustalis et Flavialis*. Né è da dimenticare come lo stesso Vespasiano, il fondatore della dinastia flavia, che per nobiltà familiare non poteva certo competere tanto con la *gens Iulia* quanto con la *gens Claudia*, pur cercando una legittimazione attraverso il favore accordatogli da Serapis mentre era di stanza ad Alessandria d'Egitto in attesa di rientrare a Roma per celebrare il trionfo giudaico, una volta rientrato nell'*Vrbs*, anche se trascorrerà la notte nell'Iseo Campense, non esiterà a governare all'occidentale nel pieno rispetto formale del Senato e del *mos maiorum* (Sanzi, 2017). Non sarà un caso, infatti, se lo stesso Vespasiano si preoccuperà subito di restaurare il tempio capitolino rimasto vittima di un incendio durante l'anno dei "quattro imperatori", né che la stessa *Lex de imperio Vespasiani* (22 dicembre 69 d.C.) trovi la propria ragion d'essere ufficiale nella tradizione e nella necessità di riportare la pace dopo un anno di guerre civili, evento epocale che all'animo dei Romani poteva suonare soprattutto come una nuova terribile avvisaglia della fatale caduta dell'*Vrbs*; varrà la pena di riportare il sesto capoverso della legge: «Vtique quaecunque ex usu Rei publicae, maiestate divinarum | huma<na>rum publicarum privatarumque rerum esse {e} | censebit, ei agere facere ius potestasque sit, ita uti divo Aug(usto), | Tiberioque Iulio Caesari Aug(usto), Tiberioque Claudio Caesari | Aug(usto) fuit» (CIL, VI, 930, 17-21: "Perché abbia il diritto e il potere di fare ed effettuare tutto ciò che riconoscerà utile per la *Res publica* e gli rechi grandezza nelle questioni divine e umane, pubbliche e private, come spettò ad

Augusto, Tiberio e Claudio"; cfr. Malavolta, 2008, utile anche per i riferimenti bibliografici).

Tale fedeltà al *mos maiorum* è propagandata dal nuovo imperatore anche attraverso la numismatica, come si desume da un sesterzio databile al 76 d.C. in cui si può vedere sul *recto* il busto di Vespasiano laureato e drappeggiato, circondato dalla legenda IMP CAES VESPASIAN AVG PM TRP PP COS VII, e sul *verso* la rappresentazione del tempio capitolino restaurato con al centro Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus assiso mentre ostende gli attributi abituali quali lo scettro e il fascio di folgori (FIG. 22.1).

22.3 Iuppiter Optimus Maximus e il tempio sul Campidoglio

Sarà sufficiente ricordare che a proposito del tempio di Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus, la cui fondazione è di età monarchica ma l'inaugurazione coincide con il primo anno della *Res publica*, Floro racconta:

De manubiis captarum urbium templum erexit. Quod cum inauguraretur, cedentibus ceteris diis – mira res dictu – restitere Iuventas et Terminus. Placuit vatibus contumacia numinum, si quidem firma omnia et aeterna pollicebantur. Sed illud horrendum, quod molientibus aedem in fundamentis humanum repertum est caput, nec dubitavere cuncti monstrum pulcherrimum imperii sedem caputque terrarum promettere (Floro, *Epitome*, I, 7).

"[Tarquinio il Superbo] con il bottino delle città catturate fece erigere un tempio. Mentre questo veniva inaugurato, se gli altri dèi cedevano il posto, – cosa mirabile a dirsi – ristettero Terminus e Iuventas. La caparbietà dei numi piacque ai vati, dal momento che [questi] lasciavano presagire tutte cose certe e senza fine. Ma fu assolutamente impressionate un capo umano che venne rinvenuto nelle fondamenta mentre quelli costruivano l'edificio, e neanche uno dubitò che il fortunatissimo prodigio predicesse la sede dell'Impero e la parte principale del mondo".

La narrazione di questi prodigi compare già nel I libro della *Storia di Roma* di Livio dove però non si fa il nome di Iuventas. Lo storico narra:

Et ut libera a ceteris religionibus area esset tota Iovis templique eius quod inaedificaretur, exaugurare fana sacellaque statuit [...]. Inter principia con-

dendi huius operis movisse numen ad indicandam tanti imperii molem traditur deos; nam cum omnium sacellorum exaugurationes admitterent aves, in Termini fano non addixere; idque omen auguriumque ita acceptum est non motam Termini sedem unumque eum deorum non evocatum sacratis sibi finibus firma stabiliaque cuncta portendere. Hoc perpetuitatis auspicio accepto, secutum aliud magnitudinem imperii portendens prodigium est: caput humanum integra facie aperientibus fundamenta templi dicitur apparuisse. Quae visa species haud per ambages arcem eam imperii caputque rerum fore portendebat; idque ita cecinere vates quique in urbe erant quosque ad eam rem consultandam ex Etruria acciverant (*Storia di Roma*, I, 55).

"E affinché l'area risultasse libera dagli altri culti e interamente riservata a Iuppiter e al suo tempio [Tarquinio il Superbo] stabilì di desacralizzare i fani e i sacelli [...]. Si racconta che agli inizi della costruzione di quell'opera gli dèi abbiano mosso il proprio *numen* per indicare la mole di un così grande impero; infatti, mentre i presagi si rivelarono favorevoli alla sconsacrazione di tutti i sacelli, nel fano di Terminus non furono favorevoli; e ciò venne inteso come presagio e augurio nel senso che la sede non rimossa di Terminus e quell'unico dio non evocato dallo spazio a lui consacrato promettevano tutte cose solide e salde. Accolto questo come auspicio di perpetuità, seguì un altro prodigio che lasciava presagire la grandezza dell'impero: un capo umano, integro il volto, si dice che apparve a quelli che scavavano le fondamenta del tempio. Una visione di quella specie senza ambagi lasciava presagire che quella sarebbe stata l'arce dell'impero e il capo di tutte le cose; così predissero i vati, sia quelli che si trovavano nell'*Vrbs* sia quelli che avevano fatto venire dell'Etruria perché deliberassero su quella cosa".

Nel discorso tenuto da Furio Camillo dopo la cacciata dei Galli accanto a Terminus compare anche Iuventas:

Hic Capitolium est, ubi quondam capite humano invento responsum est eo loco caput rerum summamque imperii fore; hic cum augurato liberaretur Capitolium, Iuventas Terminusque maximo gaudio patrum vestrorum moveri se non passi (ivi, I, 54).

"Qui è il Campidoglio, dove una volta, trovato un capo umano, fu vaticinato che in quel luogo sarebbe stato il capo delle cose e il punto più alto dell'impero; qui, tratti gli àuguri, mentre il Campidoglio veniva liberato, Iuventas e Terminus con la massima gioia dei vostri padri non permisero che fossero rimossi".

Interessante notare come l'inamovibilità di entrambe le divinità, ma non il ritrovamento prodigioso del *caput humanum*, siano riferiti da Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane*, III, 69, 5:

Agli àuguri che vaticinavano sopra ciascun altare di quelli eretti sembrò opportuno rimuoverli solo se gli dèi avessero acconsentito. Dunque, se gli altri dèi e demoni si mostrarono favorevoli agli stessi a che trasferissero i propri altari in altri luoghi, agli indovini che pregavano più e più volte Terminus e Iuventas, e li supplicavano, al contrario questi non diedero ascolto né tollerarono di abbandonare i luoghi. Proprio per questo, dunque, i loro altari vennero inclusi nella costruzione dei templi [= del tempio a tre celle] [...] da questo gli indovini dedussero che nessun evento avrebbe smosso i confini della città dei Romani né [ne] avrebbe alterato il pieno vigore.

In ogni caso, l'insieme di queste testimonianze mostra bene come il forte legame tra Roma e Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus, posto dichiaratamente già al momento della fondazione del tempio per eccellenza della nuova realtà politica romana, divenga anche una legittimazione di quel *regere imperio populos*, di quel dover essere al quale Roma si sentirà fatalmente chiamata (Turcan, 2011). A tal proposito sarà sufficiente ricordare che, al di là della profezia delle future glorie di Roma rivelata da Anchise al figlio Enea (cfr. *supra* l'*Introduzione* per un'interpretazione del VI libro dell'*Eneide* come "storia della *salus popoli Romani*"; Norden, 1934 *passim*; Paratore, 1982), anche Orazio negli *Epodi*, seppure per *negationem*, propone la stessa visione quando accusa i Romani di aver dimenticato di seguire la fatale missione per rivolgere contro loro stessi quelle armi divenute oramai fratricide; infatti, se nell'*epodo* VII, 11-20 il tema dominante è costituito dagli *acerba fata* che perseguitano i Romani a seguito della maledizione legata alla contaminazione del pomerio delle origini a causa del sangue di Remo, nell'*epodo* XVI, 1-53 Roma è oramai condannata a perire per mano dei propri figli senza che si veda una possibile via d'uscita se non nell'*adynaton* di una fuga per quei pochi che ancora conservano l'antica *virtus* oltre i lidi etruschi dove l'età dell'oro non è tramontata (cfr. Cremona, 1982, pp. 43-66).

Nota Dumézil (1974, trad. it. pp. 177-8) che con la cacciata dei re e l'avvento della *Res publica* anche l'antica triade composta da Iuppiter, Mars e Quirinus, pur sopravvivendo in alcuni riti, esprime una struttura concettuale che ha perso d'attualità a tutto vantaggio di Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus: «Il dio sovrano, ben poco limitato dalle divinità femminili che ora gli vengono associate, è pronto a divenire "il grande dio" e non più soltanto il primo dei grandi dèi dello stato. La sua maestà risulta ancora accresciuta dal

fatto che, scomparso il suo confratello terrestre, egli rimane l'unico effettivo *rex* di Roma, il solo sopravvissuto di un tempo e di un'ideologia trascorsi [...]. Nel corso della storia Iuppiter Optimus Maximus fu naturalmente associato alla missione di potenza e di conquista che Roma scopriva propria». A dire il vero, lo studioso francese tende a marginalizzare tanto la componente femminile della triade capitolina quanto il ruolo giocato dai Tarquini nell'affermazione di quest'ultima a danno della triade originaria. Sembrerebbe che a Dumézil sia sfuggito il fatto che

non solo la cultura materiale, ma anche i "sistemi di rappresentazione" abbiano conosciuto al tempo dei Tarquini un incremento di cui le *gentes* poterono giovarsi, nonostante il cambiamento di regime. Ci riferiamo proprio al costituirsi della triade capitolina. Che il primato di Iuppiter fosse ben presente agli stessi Tarquini, lo attesta il fatto che già nel tempio originario le *cellae* ospitanti i simulacri delle divinità risultano ripartite secondo il rapporto 3:4:3, con Iuppiter che occupa la stanza centrale, più grande. Inoltre, l'importanza della nuova struttura religiosa realizzata sotto la dinastia etrusca è testimoniata, oltreché dalla posizione dominante, dalle dimensioni, davvero ragguardevoli per i tempi, del tempio capitolino originario [...]. Il Iuppiter dei Tarquini era dunque avviato verso una prospettiva espansionistica. Usando termini duméziliani, si può dire che, più che sostituire il sovrano arcaico, egli abbia riassorbito in sé, e trasceso, tutte e tre le funzioni dell'antica teologia: la terza, in quanto *Optimus* ("supremo elargitore di *opes*", donde, con significato morale, "beneficentissimo"); la seconda, in quanto destinatario dei trionfi militari; la prima, in quanto *Maximus* (dio sommo, non più limitato da Mars e Quirinus, ma collocato al di sopra di tutti i *discrimina maiestatis*). A un Iuppiter Optimus Maximus inteso in questi termini, le due dee paredre parrebbero essere quelle che più di ogni altra avrebbero potuto assecondarne lo sviluppo: Iuno è *regina*, e un titolo del genere non può essere attribuito con disinvoltura dalle stesse *gentes* che avevano proclamato la *Res publica*; Minerva, non solo perché "dea dei mestieri", in forza della clavissione annuale sul muro esterno della sua cella tutelava la *pax* che proprio alle idi di settembre veniva fissata, e cioè proprio nel giorno in cui entravano in carica i consoli e si celebrava l'anniversario della fondazione del tempio e della "nascita" della *Res publica* (Montanari, 2001, pp. 150-1).

Prima di Dumézil, la portata esistenziale e allo stesso tempo provvidenziale per l'*Vrbs*, del tutto intrinseca alla venerazione di Iuppiter Optimus Maximus, era già stata messa in luce da Koch; lo studioso, infatti, aveva sostenuto:

In essa [*scil.* nella categoria religiosa] si mostra con estrema evidenza il culto del Campidoglio, quale punto centrale della realtà sacra della repubblica, legato indissolubilmente alla vita politica dello Stato e a tutte le sue imprese. Senza la fede nell'eternità del potere di Iuppiter istallato sul Campidoglio e in un presente che, sotto la protezione del dio si rinnova giornalmente, la Roma della fulgida epoca repubblicana con la sicurezza del proprio essere e con la sua forza, intatte anche nei momenti difficili, non sarebbe comprensibile (Koch, 1937, trad. it. p. 193; sul rapporto unico tra Iuppiter Optimus Maximus e Roma, cfr. anche De Montrémy, Scheid, 2008).

Il legame tra Roma, Iuppiter Optimus Maximus e il suo tempio sul Campidoglio non venne meno durante il periodo imperiale. Domiziano, oltre a restaurare e ad abbellire notevolmente l'edificio sacro, istituì il penteterico agone capitolino in onore del dio (Svetonio, *Vita dei Cesari, Domiziano*, 4; cfr. Rieger, 1999), il cui tema principale era proprio l'elogio a Iuppiter Optimus Maximus (Quintiliano, *La formazione dell'oratore*, III, 7, 4). Per buona parte dell'età imperiale, inoltre, avvenuta la proclamazione, l'imperatore saliva sul Campidoglio per sacrificare al dio dell'*Vrbs* (cfr. ad esempio Plinio il Giovane, *Panegerico*, V, 23); e ciò senza voler considerare che l'imperatore stesso in quanto console era chiamato a celebrare i sacrifici rituali proprio sul colle capitolino in onore di Iuppiter Optimus Maximus. Tutto ciò cementava il legame tra l'*Vrbs* (e quindi l'*orbis*), l'imperatore e il dio. Infatti, non solo un noto bassorilievo conservato nei Musei Capitolini ci mostra Marco Aurelio nell'atto di sacrificare proprio davanti al tempio sul Campidoglio (cfr. FIG. 17.2) ribadendo così il valore del *mos maiorum* come elemento fondante della religione romana, ma ancora Diocleziano, cento anni dopo, non esiterà a porsi sotto la tutela di Iuppiter assumendo il titolo di *Iovius*, al fine di ribadire il proprio potere di governatore dell'*orbis Romanus* in qualità di *Augustus* (cfr. Sirago, 1967). Ancora una volta è la numismatica a rivelarsi un indice prezioso in tal senso. Infatti, se sul *verso* di un aureo coniato dalla zecca di Roma nel 286, che reca sul *recto* il busto di un Massimiano laureato, corazzato e circondato dalla formula IMP C M AVR VAL MAXIMINIANVS AVG, si coglie l'immagine di Iuppiter stante con fascio di folgori e scettro circondato dalla formula IOVI CONSERVAT AVGG, su un altro aureo coniato a Cizico nello stesso anno al busto di Diocleziano laureato e drappeggiato che occupa il *recto* della moneta circondato dalla formula IMP C C VAL DIOCLETIANVS P F AVG fa da *pendant* sul *verso* Iuppiter con scettro nella sinistra e con la

FIGURA 22.2
Aurei di Massimiano e Diocleziano

Fonte: risp. RIC, VI, 492; VI, 299.

destra che regge un globo sul quale è posta una Victoria, e tutt'intorno: IOVI CONSERVATORI ORBIS (FIG. 22.2).

Dal confronto di queste due monete sembrerebbe che la figura di Iuppiter Conservator sia stata utilizzata dal primo dei due Augusti per ribadire il proprio ruolo di *rector orbis*. D'altronde, esiste un preciso filone numismatico che prima di Diocleziano aveva già ben enfatizzato la portata di Iuppiter Conservator quando lo rappresenta nell'atto di proteggere l'imperatore: «Si tratta dell'iconografia più diffusa nel repertorio attinente alla speciale relazione che l'imperatore intrattiene con la somma divinità. Di solito il dio è raffigurato stante di prospetto, con scettro nella sinistra e mantello sul braccio destro, mentre con la destra tiene il fulmine sopra il capo dell'imperatore, che è di statura molto minore» (LIMC, *s.v. Zeus/Iuppiter*, VIII, 1, pp. 454-5; VIII, 2, pp. 302-3). A tal proposito sarà sufficiente menzionare almeno un aureo di Traiano che presenta sul *recto* il busto drappeggiato e corazzato dell'imperatore incoronato, lungo l'immagine IMP TRAIANO AVG GER DAC P M TR P COS VI P P; sul *verso* Iuppiter Conservator che protegge l'imperatore colto nell'atto di tenere un ramoscello nella destra; lungo il profilo della moneta CONSERVATORI PATRIS PATRIAE (ivi, VIII, 1, p. 455; VIII, 2, p. 302) (FIG. 22.3).

Interessante si rivela anche un sesterzio di Gordiano III che presenta nel *recto* il busto drappeggiato e corazzato dell'imperatore incoronato, lungo l'immagine IMP CAES M ANT GORDIANVS AVG, sul *verso* Iuppiter Conservator che protegge l'imperatore colto nell'atto di tenere uno scettro nella destra, e lungo il profilo della moneta IOVI CONSERVATORI S C (FIG. 22.4).

Ma anche questa funzione attribuita al dio ha addentellati con il passato religioso dell'*Vrbs*. È ancora Koch (1937, trad. it. pp. 196-7) a

FIGURA 22.3
Aureo di Traiano

Fonte: RIC, II, 249.

FIGURA 22.4
Denario di Gordiano III

Fonte: RIC, IV, 3, 255a.

notare come Iuppiter Optimus Maximus in età repubblicana rappresenti il pensiero statuale,

l'idea di una omogeneità carica del senso di destino sovraordinata a tutte le fazioni della *civitas* [...]. [Iuppiter Optimus Maximus] si leva a simbolo e garante di ciò che al di là di *gentes* e di fazioni costituisce il popolo nel suo insieme. La sua forza, che nel momento del pericolo costituisce uno scudo contro il quale l'impeto del nemico prima o poi deve infrangersi, consiste nel credere fermamente nell'esistenza della *Res publica* e fissa l'obbligo da parte dei cittadini di doverla difendere con ogni mezzo. La *Res publica* e Iuppiter, il suo dio, sono sin dall'inizio indissolubilmente legati. Il concetto espresso dal termine latino *Res publica* per indicare lo Stato è una creazione della cultura romana e desta meraviglia con quanta naturalezza il termine venga utilizzato nel linguaggio quotidiano.

Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus non si manifesta nel tempo mitico ma nella storia nella cui *qualitas* passato, presente e futuro costituiscono un *continuum* teleologicamente rivolto alla conquista del mondo da parte dei Romani, una conquista sentita come una cosmicizzazione dell'ecumene. Alla luce di questo, per i Romani il *mos maiorum* diventa quel *quid* che legittima il *modus vivendi* del *civis Romanus* proprio perché radicato in un passato che si pone in assoluta continuità col presente.

22.4
Il legame indissolubile tra Iuppiter Optimus Maximus e l'*Vrbs*: il *funus gentilicium*, la *toga virilis* e il *triumphus*

Tra tutti i momenti nei quali si ribadisce, da una lato, il legame indissolubile fra la *Res publica* e Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus e, dall'altro, la sottomissione delle *gentes* e dei loro rappresentanti allo Stato e al dio che lo governa sono da ricordare almeno il *funus gentilicium*, l'assunzione della *toga virilis* e il *triumphus*.

La più antica descrizione del *funus gentilicium* è fornita da Polibio: una volta venuto meno, colui che si è distinto viene collocato supinamente o in piedi presso i *Rostra*, in maniera tale che possa essere visto da tutti; l'intero popolo è presente, mentre un figlio o un membro della *gens* ricorda le *res gestae* del defunto. Seguono le esequie, dopo di che la maschera di cera che rappresenta il volto dell'estinto viene collocata nell'atrio dell'abitazione di famiglia. Proprio in occasione del *funus gentilicium* le maschere di tutti gli antenati illustri vengono fatte indossare a delle comparse che riproducono quanto più possibile la *silhouette* dell'uomo del quale portano il ritratto sul volto, e l'oratore, una volta tessuto l'encomio del defunto di turno, passa in rassegna le gesta di ogni singolo personaggio notevole della *gens*, ognuno "messo in scena", da tali comparse, a cominciare dal più antico (Polibio, *Storie*, VI, 53 ss.). Proprio in relazione al resoconto dello storico greco, Montanari (2009, pp. 40-1) nota:

> Polibio sottolinea il carattere tradizionale del rito funerario gentilizio: esso anzi, in un certo senso, *crea* la tradizione, dal momento che assicura la continuità nel valore e nella pubblica risonanza delle gesta compiute. Lo storico tuttavia insiste soprattutto sul carattere di incitamento e di emulazione che

viene dalla cerimonia nel suo insieme [...]. Lo stimolo all'emulazione su cui insiste non riguarda tanto, o soltanto, i discendenti del defunto che appartengono alle *gentes* della *nobilitas* patrizio-plebea della sua epoca [...]. Si sofferma sulla partecipazione collettiva al rito e afferma che gli esempi di virtù servono a suscitare anzitutto gesta da compiere "per il bene pubblico".

Naturalmente, non è detto che Polibio abbia compreso fino in fondo la natura di una cerimonia ai suoi occhi ellenistici così esclusiva da averlo spinto a redigerne una descrizione quanto mai dettagliata, una cerimonia che doveva pur ribadire l'importanza delle *gentes*; tuttavia, il fatto che egli abbia posto in maniera tanto rilevante l'accento sulla dimensione collettiva del *funus gentilicium* merita di essere preso in debita considerazione. Lo storico greco, nel corso della descrizione sopra riassunta, mette bene in evidenza il ruolo tutt'altro che passivo svolto dal popolo (Flower, 1996, pp. 128 ss., cit. in Montanari, 2009, p. 44): la commozione per la rievocazione delle imprese alle quali alcuni dei presenti avevano partecipato, l'ammirazione per le stesse corroborata dalla volontà emulativa, la riaffermazione della presupposta concordia sociale. Nota Montanari (2009, p. 45):

Il tipo di orazione funebre cui allude Polibio doveva presupporre il raggiungimento di una certa concordia istituzionale, frutto di una parificazione degli ordini patrizio e plebeo, quale si realizza fra il IV e il III secolo a.C. [...]. Nell'età di Polibio la *pompa* e la *laudatio funebris* rispondono anche a un altro importante compito: informare il popolo sulle vicende storiche della città [...]. Dinanzi al corteo di *imagines* e a colui che pronunciava l'orazione funebre, il popolo poteva vedere "sfilare la storia per la via", anche se era interpretata da una sola famiglia,

per volta, aggiungeremmo noi. Lo spettacolo prodotto dalla parata delle maschere (e delle comparse che le indossano) non ha nessun addentellato con una qualsiasi proiezione mitica: i defunti rievocati sono figure specifiche che con le loro gesta hanno contribuito alla realizzazione di quella missione universalizzatrice di Roma che in un presente demitizzato continua a perpetuarsi sotto l'egida di Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus; come le *gentes* alle quali appartengono, essi assumono definitiva glorificazione nel venire collocati all'interno della più ampia realtà di Roma e della sua "fatale" missione (Pollini, 2012).

L'annalista Lucio Pisone ricorda come Servio Tullio avesse fissato una somma da versare al tempio di Iuventas per ogni individuo che en-

trava nella maggiore età (in Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane*, v, 15, 5); da Servio sappiamo che in occasione della festa dei *Liberalia* in onore di Liber Pater il giovane assumeva la cosiddetta *toga virilis* e, divenuto *civis*, offriva un sacrificio sul Campidoglio (*Commentari alle Ecloghe*, 4, 49). Si vede immediatamente come tre divinità siano coinvolte in quello che è uno dei momenti più significativi della vita dell'uomo romano e di certo quello che ne determina l'assunzione nella *civitas*. Nota Sabbatucci (1988, pp. 105-6):

Il tema unificatore è chiaramente quello della libertà, quale conquista culturale della *civitas* romana. Non è semplicemente la libertà contrapposta alla schiavitù [...] è invece la libertà del cittadino con pieni diritti nei confronti di ogni autorità che non sia stata da lui stesso conferita. È la libertà repubblicana: quella che, storicamente o simbolicamente, i Romani hanno conseguito con la cacciata dei re trasformandosi da sudditi in cittadini [...] quella che con l'abbattimento del gentilizio ordinamento curiale ha conquistato la plebe romana insieme a ogni altra prerogativa patrizia. È insomma la libertà che si otteneva a diciassette anni quando si passava dalla condizione di [già] *liberi* a quella di *cives*.

Dobbiamo quindi desumere che gli stessi *Liberalia* siano stati ricondotti sotto l'egida di Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus, e bene lo lascia intendere il fatto che al momento dell'assunzione della *toga virilis* venisse chiamata in causa proprio Iuventas, e cioè quella divinità che insieme a Terminus – come abbiamo visto – si era rifiutata di lasciare la propria *aedes* capitolina. Nota Montanari (1988, p. 131):

Tutto ciò suggerisce l'idea che il rapporto dei *novi togati* con Iuventas implichi non soltanto una registrazione censitaria, ma soprattutto un atto religioso, che integrava ciascuno dei nuovi *iuvenes* – quasi si trattasse di insorgenze fenomeniche di Iuventas – nella *iuventus* stessa di Roma, perpetuantesi di anno in anno con l'immissione dei *novi togati* nella sfera della *libertas* (o, il che è quasi sinonimo, della *civitas*). La presenza di Iuppiter sullo sfondo del rito di assunzione della *toga virilis* suggella il complesso intersecarsi di motivazioni religiose connesse a questo rito di passaggio. Nei *Liberalia* le due valenze di "legittimità" e di "crescita" inerenti anche linguisticamente al termine *liberi* (= figli legittimi), sfociano o, per così dire, "maturano" nella nuova condizione di *libertas*: la *Res publica* (personificata metastoricamente in Iuppiter Capitolinus) da un lato "fissa" l'espansione – altrimenti "licenziosa" – delle forze vitali individuali entro un confine giuridico; dall'altro le trasferisce in

una dimensione super-personale, integrandole nella "durata" stessa di Roma, in quanto preservazione della sua vecchiaia.

Relativamente al trionfo, invece, diremo soltanto che il generale che torna vittorioso da una campagna militare si vede concesso tale onore dal Senato, a patto che ricopra una magistratura superiore, abbia combattuto sotto i propri auspici, abbia condotto una guerra giusta, abbia ampliato il territorio e abbia ucciso almeno cinquemila nemici; pertanto, abbigliato come Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus, in piedi su una quadriga con a fianco uno schiavo che gli ricorda il fatto di essere comunque un uomo, accompagnato dai notabili, dalle spoglie sottratte al nemico e dai prigionieri, preceduto dai littori e seguito dai soldati, sale sul Campidoglio per celebrare un sacrificio solenne in onore del dio ivi onorato e per consegnargli la corona d'alloro dei vincitori che lo stesso generale ha indossato fino a quel momento (Beard, 2007; Krasser, Pausch, Petrovic, 2008). Dumézil (1974, trad. it. pp. 260-1), ricordando il celeberrimo trionfo di Lucio Emilio Paolo a seguito della battaglia di Pidna narrato da Plutarco (*Vita di Emilio Paolo*, 32, 2 ss.), nota:

> In tal modo il dio capitolino era davvero Iuppiter Praesens fra il suo popolo. Lungo tutta la storia, il suo tempio continuò a essere la cittadella politica e religiosa, mentre l'altra sommità del colle era la cittadella militare [...]. Roma si sapeva sicura fintanto che il santuario fosse durato o fosse potuto rinascere liberamente dalle ceneri. Iuppiter era l'unico signore del suo tempo: a lui erano stati rivolti il voto e la dedica.

Proprio il trionfo nel quale si esalta il generale quasi fosse uno Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus per un giorno trova ragion d'essere nella prospettiva tutta romana della concezione di Iuppiter Optimus Maximus dio garante della *Res publica*: è il dio della città che ha fatto sì che l'esercito romano riportasse la vittoria ed è a lui che il popolo romano e il generale trionfatore devono rendere omaggio. Allora sarà interessante notare come, in età imperiale, il trionfo divenga esclusivo appannaggio degli imperatori e dei membri della loro famiglia, e come, nelle rappresentazioni plastiche relative, non si riscontrino deroghe rispetto al canone repubblicano.

In un noto rilievo di Palestrina si ricorda il trionfo di Traiano celebrato nel 117-18 a seguito della Guerra partica: l'imperatore su una

FIGURA 22.5
Rilievo con trionfo di Traiano

Fonte: archivio privato John Pollini. Per gentile concessione.

quadriga ha alle spalle uno schiavo che lo incorona e allo stesso tempo gli ricorda la propria natura umana (FIG. 22.5).

Se il fatto che Traiano – uno dei maggior esponenti del "governo all'occidentale" al punto che il Senato, nell'acclamare il nuovo imperatore, recitava la formula «che tu possa essere più fortunato di Augusto e migliore di Traiano» (Campbell, 2012) – osservi il rituale canonico del trionfo può non lasciare sorpresi, maggiore interesse suscita, invece, il fatto che la medesima rappresentazione venga utilizzata per celebrare il trionfo di due imperatori che hanno subìto addirittura la *damnatio*

FIGURA 22.6
Medaglione di Commodo

Fonte: Grueber (1874, fig. 31).

memoriae: Commodo ed Elagabalo (*Storia Augusta*, *Commodo*, 20, 5; *Elagabalo*, 17, 4).

Sul *verso* di un medaglione emesso nel 190 si celebra il trionfo di Commodo, probabilmente per il successo riportato nelle campagne militari contro i Sarmati e i Germani. Sul *recto* la testa laureata del sovrano nella veste drappeggiata e corazzata propria del generale, intorno la legenda IMP COMMODVS AVG PIVS FELI; sul *verso*, Commodo su una quadriga trionfale accompagnato dalle titolature PM TR P XV IMP VIII; in esergo COS VI PP (FIG. 22.6).

Sarà interessante notare come in questa rappresentazione ufficiale Commodo sia insignito di uno scettro sormontato da un'aquila (gli stessi attributi di Iuppiter Optimus Maximus) e accompagnato da un personaggio che lo incorona mentre svolge la funzione di ricordargli quanto sia limitata la sua *potestas*, proprio come stabilito dal rito secondo il *mos maiorum*.

Raffigurato nelle vesti "classiche" del trionfatore e con gli attributi di scettro e aquila appare anche Elagabalo su un sesterzio coniato a Roma nel 219 per *senatus consultum* come ben si evince dall'esergo. Sul *recto* il busto dell'imperatore coronato d'alloro drappeggiato e corazzato; la scritta che lo circonda dice: IMP CAES M AVR ANTONINVS PIVS AVG; sul *verso* Elagabalo è sulla quadriga trionfale mentre ostende un ramo d'alloro e uno scettro con l'aquila; lungo il profilo della moneta: IMP TR P III COS III PP (FIG. 22.7).

La moneta potrebbe essere stata emessa a seguito delle celebrazioni delle continue guerre contro i barbari che caratterizzarono il breve

FIGURA 22.7
Sesterzio di Elagabalo

Fonte: RIC, V, 2, 308.

FIGURA 22.8
Sesterzio di Alessandro Severo

Fonte: RIC, IV, 2, 495.

regno dell'imperatore-sacerdote così personalmente lontano dal *mos maiorum*, almeno secondo la *Storia Augusta* (*Elagabalo*, *passim*) ed Erodiano (*Storia dell'Impero dopo Marco Aurelio*, V, 3-8; cfr. CAP. 9).

Nello stesso modo viene raffigurato il trionfo di Alessandro Severo su un sesterzio coniato a Roma nel 229 per *senatus consultum*, come si legge nell'esergo: sul *recto* la testa laureata dell'imperatore e il busto drappeggiato e circondato dalla legenda IMP SEV ALEXAND AVG; sul *recto* l'imperatore è su una quadriga trionfale mentre ostende uno scettro sormontato da un'aquila; lungo il profilo della moneta PM TR P VIII COS III PP (FIG. 22.8).

Va da sé che tali soluzioni iconografiche debbano essere lette alla luce dell'ormai consolidato culto imperiale (Turcan, 1978; Fishwick, 1988-2004), ma il fatto che la rappresentazione dell'imperatore trionfante sia quella canonica del magistrato a servizio della *Res publica* ribadisce l'importanza, almeno formale, del *mos maiorum* quale ulteriore legittimazione, nonché ratifica di un potere che identificava sempre più il successo dell'Impero e la *prorogatio in aevum* dell'*Vrbs* con la *salus* dell'imperatore medesimo.

22.5
Iuppiter Vindex

Alla luce di quanto appena asserito, si può comprendere meglio un passaggio degli *Annales* di Tacito nel quale Nerone trova in Iuppiter Vindex un'ulteriore legittimazione del proprio operato, un operato che si vuole fare apparire del tutto conforme ai dettami del *mos maiorum*; dobbiamo ricordare che stiamo parlando dello stesso imperatore che solo pochi anni dopo avrebbe conosciuto l'onta della *damnatio memoriae* per essersi macchiato di un comportamento "difforme" proprio nei confronti dal medesimo *mos maiorum* (almeno a prestar fede agli storici legati all'aristocrazia filosenatoria come Tacito). Nerone, trovato scampo dalla congiura ordita contro di lui da personaggi più o meno illustri nel 65 d.C., volle consacrare proprio a Iuppiter Vindex quel pugnale sottratto da Flavio Scevino dal tempio di Salus in Etruria o di Fortuna a Ferentino e con il quale si sarebbe dovuto vibrare il primo colpo contro l'imperatore (Tacito, *Annali*, XV, 53). Infatti, scongiurato il pericolo e condannati i responsabili,

> tum [decreta] dona et grates deis decernuntur, propriusque honos Soli, cum est vetus aedes apud circum, in quo facinus parabatur, qui occulta coniurationis [suo] numine retexisset [...] templum Saluti exstrueretur eius loco, ex quo Scaevinus ferrum prompserat. Ipse eum pugionem apud Capitolium sacravit inscripsitque Iovi Vindici [...]. Reperio in commentariis senatus Cerialem Anicium consulem designatum pro sententia dixisse, ut templum divo Neroni quam maturrime publica pecunia poneretur. Quod quidem ille decernebat tamquam mortale fastigium egresso et venerationem hominum merito, [sed ipse prohibuit, ne interpretatione] quorundam ad omen [dolum] sui exitus verteretur: nam deum honor principi non ante habetur, quam agere inter homines desierit (Tacito, *Annali*, XV, 74).

"Vennero allora decretate offerte votive e cerimonie di ringraziamento in onore degli dèi, una cerimonia di ringraziamento speciale per Sol, il cui antico tempio, nel quale si era preparato il crimine, si trova nei pressi del circo e che grazie al suo *numen* aveva svelato i segreti della congiura [...] [si decretò] inoltre che fosse edificato un tempio in onore di Salus nel luogo di quello dal quale Scevino aveva preso il pugnale. Lo stesso Nerone consacrò quel pugnale sul Campidoglio e [vi] inscrisse 'a Iuppiter Vindex' [...]. Negli atti del Senato trovo che Anicio Ceriale, console designato, propose che venisse eretto a pubbliche spese e al più presto un tempio in onore del *divus* Nerone. Cosa che, invero, proponeva perché il principe aveva superato i limiti della condizione mortale, meritandosi la venerazione degli uomini, ma Nerone respinse l'offerta perché alcuni non intendessero il fatto come cattivo presagio della sua fine: non si attribuiscono, infatti, onori divini a un principe prima che abbia cessato di vivere tra gli uomini".

È evidente quanto un'attenta lettura capace di attraversare la filigrana dell'acredine di Tacito – il fiero avversore di qualunque tentativo di non perpetuare il governo all'occidentale del mondo imperiale romano (mondo imperiale che sarà sempre chiamato *Res publica*, ancora nelle orazioni dei panegiristi latini del IV secolo) – sappia cogliere quanto lo stesso Nerone rivendichi autorevolezza e legittimità appellandosi ai valori tradizionali in forza dei quali non esita ad offrire a Iuppiter Vindex quel pugnale che ne avrebbe dovuto determinare la morte. Non c'è neanche bisogno di ricordare come nelle XII tavole tale epiclesi debba intendersi in senso giuridico con il significato di "garante", "mallevadore" (ad esempio, *XII tavole*, I, 4) e nel significato più ampio finisca con l'assumere il significato di "difensore", "protettore", "salvatore". Ebbene, Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus, come dicevamo, dal 509 a.C. si pone come il garante della *Res publica* e del suo *regere populos*, compito al quale l'*Vrbs* è fatalmente chiamata.

22.6
Magia contro *mos maiorum*: «Il sugo di tutta la storia»

Se Roma è chiamata a rendere il mondo abitato un *orbis* attraverso la *lex* umana e la *pietas* imperitura nei riguardi degli dèi, la sua presa di posizione nei confronti della magia non potrà essere che quella di inappellabile condanna dal momento che proprio la magia vuole sovvertire in forza della segretezza e della potenza dei suoi rituali l'ordine cosmi-

co: irriducibile a *ratio* e *ius*, la magia non potrà che essere condannata come malefica e irrazionale (cfr. Sabbatucci, 1976). Anche se solo con Cicerone (*La divinazione*, I, 46; *Le leggi*, II, 26) e Catullo (*Carmi*, 90) la parola *magia* farà la sua comparsa e bisognerà attendere Virgilio (*Bucoliche*, 8, 66) per poter leggere l'aggettivo *magicus*, già le leggi delle XII tavole (*XII tavole*, VIII, 1a-1b) punivano con la morte chiunque avesse fatto ricorso a un *malum carmen* a scopo fraudolento o ignominioso e la *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis* voluta da Silla nell'81 a.C. riproponeva la pena capitale per coloro che avessero perpetrato delitti facendo ricorso al *veneficium* (Rives, 2006) (cfr. CAP. 23). Piuttosto che ritenere che con queste punizioni si sia inteso condannare non tanto l'azione in sé quanto le conseguenze da essa generate, saremmo portati a credere che lo stesso riconoscimento dell'efficacia dell'azione finisca per legittimare l'azione stessa e pertanto la condanni *qua talis*. Provvedimenti presi esplicitamente contro la magia si fanno risalire all'epoca del secondo triumvirato, quando Agrippa allontanò da Roma astrologi e maghi nel 33 a.C. (Dione Cassio, *Storia romana*, XLIX, 43, 5). Tale provvedimento non ottenne certo il successo sperato, dal momento che *magi et mathematici* vennero messi al bando dall'Italia a seguito di un senatoconsulto del 16 d.C. (Tacito, *Annali*, II, 32). Anche questo provvedimento dovette avere il valore delle grida di manzoniana memoria se nei primi anni del III secolo d.C. «non tantum huius artis professio, sed etiam scientia prohibita est» (Giulio Paolo, *Sentenze raccolte*, V, 23, 18: "non soltanto venne proibita la professione di questa 'arte', ma anche la [sua] semplice conoscenza").

Riteniamo che questa ricostruzione, per quanto cursoria, possa comunque rendere bene l'idea dell'atteggiamento del tutto ostativo mostrato dalla giurisprudenza romana, tanto di età repubblicana che imperiale, nei confronti della magia, sempre e comunque condannata senza appello. Proprio tale atteggiamento deve ritenersi posto alla base della visione del mondo del nostro Lucio Cancrio Primigenio: un *crimen magiae* esercitato attraverso il pravo *escamotage* della *defixio* (cfr. CAP. 23) e volto contro l'*ordo* dei decurioni, e cioè quei magistrati che in una colonia come Todi ripropongono il *modus operandi Romano more*, proprio perché una colonia come Todi, in cui si venera la triade capitolina, di fatto, è Roma. È noto, infatti, che nel suo espandersi l'*Vrbs* fonda colonie e municipi, e per ogni colonia, tra i vari modelli urbanistici e religiosi, oltre a terme e fori ripropone proprio il *Capitolium*, e cioè quella costruzione che sul modello della realtà cultuale dell'*Vrbs*

costituisce il tempio per eccellenza; esso, posto dove il cardo incrocia il decumano, è edificato per ospitare la triade capitolina costituita da Iuppiter, Iuno e Minerva. Già Bianchi (1950, p. 366) asseriva che il culto di Iuppiter Optimus Maximus, Iuno e Minerva anche in età imperiale continuò a essere il culto per eccellenza dello Stato. In una tale ottica l'azione criminale di "uno schiavo pubblico empio al massimo grado" assume un valore che va ben al di là della semplice occasione perché diventa un *crimen* contro Roma e la sua fatale missione. A questo punto assume un significato inequivocabile il fatto che tale delitto sia stato portato alla luce dal dedicatario dell'epigrafe ma solo grazie al *numen* di Iuppiter Optimus Maximus, insignito dell'epiclesi di *custos* e *conservator*, che è intervenuto per palesare doverosamente l'azione criminale nefanda di un *servus publicus* macchiatosi di uno *scelus* col risultato di continuare a garantire la *salus*, nell'ordine, della colonia, dell'*ordo* dei decurioni e del popolo di Todi, così come bene cadenzato nell'*incipit* dell'epigrafe dedicatoria. Certamente il nostro Lucio Cancrio Primigenio in tutto questo deve avere avuto un ruolo determinante che lo ha portato a ottenere il rango di *sexvir Augustalis et Flavialis* del quale si fregia. Si consideri, fra l'altro, che tra i significati di *eruere* c'è proprio quello di "scavare per portare alla luce", significato che ben si attaglia a un contesto di *defixio*. Sarà stato proprio il nostro liberto a portare alla luce le *defixiones* sepolte presso i sepolcri? Se fosse così, proprio lui avrebbe finito quasi per rappresentare la *longa manus* di Iuppiter Optimus Maximus che dal 509 a.C. non aveva mai smesso di garantire la *prorogatio in aevum* di Roma, cioè di quell'*Vrbs* che nel suo espandersi rendeva tutto ciò che finiva sotto il suo governo un *orbis* nel momento in cui lo uniformava a sé, secondo quanto scritto fin dai primordi alla luce del ritrovamento del *caput* in occasione dello sbancamento del Campidoglio per poter procedere alla costruzione del tempio dedicato alla triade capitolina. Insomma, la costante e attiva presenza di questa divinità finiva per ergersi a tutela non tanto del singolo ma dell'intera collettività nella quale il singolo veniva a essere, proprio come il *mos maiorum* non aveva mai smesso di ribadire a partire dal 509 a.C.

23

Divinità romane e straniere nelle gemme e nei papiri magici

di *Attilio Mastrocinque*

Le tradizionali divinità greco-romane compaiono raramente sulle gemme e nei papiri magici, perché, al loro posto, si ricorre a divinità egiziane e del Vicino Oriente, che furono valorizzate da teologi e altri specialisti del sacro, i quali crearono quella che noi chiamiamo la "magia di epoca imperiale". Per indicare tale fenomeno Greci, Romani e altri popoli dell'Impero usavano concetti e vocaboli con significati diversi che noi riconduciamo tutti alla generica categoria della magia, tra i quali vanno annoverate le nozioni di *mageia* e di *magos*; si tratta di nozioni indicanti, da un lato, la religione dei magi persiani e i magi stessi (intesi però non come i magi del tempo dei re persiani, ma i loro epigoni e imitatori), dall'altro una serie di giudizi espressi da chi vedeva tale fenomeno dall'esterno e gli riconosceva un sapere occulto tale da promettere prodigi il cui valore mutava a seconda dei personali parametri di giudizio. Il nucleo di documenti che incontestabilmente viene considerato come espressione della magia di epoca imperiale è costituito dai papiri magici (testi rituali volti alla realizzazione di incantesimi e alla consacrazione di amuleti, redatti per lo più in greco, copto e siriaco; cfr. risp. PGM; Daniel, Maltomini, 1990-92; Meyer, Smith, 1994; Ginoux, 1987), dalle *defixiones* (testi di maledizione incisi generalmente su lamina plumbea e deposti in tombe, cisterne e altri luoghi ritenuti in contatto col mondo dei morti; cfr. Audollent, 1904; Gager, 1992), dalle gemme (piccoli intagli in pietra dura recanti iscrizioni e iconografie di divinità, alcune delle quali quasi sconosciute al di fuori di questa classe di reperti) e altri amuleti magici (cfr. Naveh, Shaked, 1993; Segal, 2001; Moriggi, 2014).

Nei testi e nei repertori iconografici della magia le divinità greco-romane non compaiono quasi mai nella loro forma "classica"; alcune di loro (pensiamo a Vulcanus e Hera, per esempio, mentre dèi come Dionysus o Minerva compaiono molto raramente) sembrano essere

state dimenticate, mentre altre (in particolare, Hecate, Luna, Proserpina, Sol) risultano valorizzate molto più che in passato, e molte divinità risultano identificate con dèi vicino-orientali ed egiziani. Non tutti i "culti orientali" ebbero una grande incidenza sull'evoluzione della magia di età imperiale. Il culto di Mithra, ad esempio, influenzò poche ricette dei papiri magici e poche lamine e gemme magiche; Mater Magna e Bellona risultano ininfluenti nella magia, anche se ammettiamo, come eccezione, le *defixiones* (che sono, nel caso specifico, richieste di giustizia) del tempio di Isis e Mater Magna a Mainz; a Iuppiter Heliopolitanus sono dedicate pochissime gemme, di cui una sola certamente magica (Sanzi, 2002), mentre a Iuppiter Dolichenus non fu riservato nessuno spazio nelle pratiche magiche. Al contrario, uno spazio enorme fu dato ad alcuni dei più noti dèi egiziani e a ogni sorta di manifestazione o nome del dio ebraico.

Roma conosceva da tempo immemorabile forme di magia chiamate *incantamenta* o *carmina*, contro le quali già la legge delle XII tavole si espresse nel V secolo a.C., mentre la legge proposta da Silla (138-78 a.C.) nell'81 (cfr. CAP. 22) aveva preso in considerazione particolarmente i *veneficia*, cioè gli avvelenamenti. Plinio il Vecchio, nel XXX libro della sua *Storia naturale*, riporta una lunga trattazione sulla magia presentandola come l'arte dei magi orientali diffusa a Roma e in tutte le province; si tratterebbe, dunque, di un fenomeno nuovo e importato del quale egli individua due filoni principali, quello giudaico e quello persiano, e uno minore costituito dalla magia cipriota. Non si trattava, in realtà, di qualcosa di completamente nuovo ma, in gran parte, di una trasformazione e di un arricchimento di pratiche esistenti già prima.

Grande attenzione era data all'uso delle pietre su cui incidere immagini e testi magici, perché le pietre, come le sostanze vegetali e animali, partecipavano alla natura di specifiche divinità. Per esempio, il lapislazzuli era la pietra di Aphrodite, il diaspro rosso quella di Hercules, il calcedonio di vari colori e l'ematite erano quelle di Chnoubis... Sembra sorprendente, per contro, la banalità dell'uso finale di speculazioni teologiche molto sofisticate, dato che si trattava di evitare disturbi digestivi, aborti, mestruazioni irregolari, il male all'anca e altri problemi quotidiani. C'erano anche amuleti per proteggersi da fantasmi e demoni nocivi. Certe patologie erano curate o evitate ricorrendo piuttosto a testi magici iscritti su papiro o lamina metallica: le febbri malariche o il mal di testa, ad esempio. Poi si facevano amuleti, sia su pietra che su papiro, per avere successo e amore, per trattenere l'ira dei

nemici, per individuare o per punire un ladro, per ottenere dei sogni e per molti altri scopi. Non sembra esserci traccia di finalità di natura oltremondana. Dal punto di vista religioso, l'iconografia egiziana appare estremamente importante, e parimenti importanti erano i nomi divini e i concetti religiosi giudaici spesso abbinati a iconografie egiziane; sono pure bene attestate le gemme aniconiche che fanno abbondante ricorso a teonimi di matrice biblica. Il ricorso a elementi religiosi egiziani e giudaici non sorprende in un'epoca in cui, da un lato, serapei ed isei erano presenti in tutte le province dell'Impero e, dall'altro, le sette giudaiche, cristiane e "gnostiche" (quest'ultime, di ascendenza ebraica e cristiana, servendosi della filosofia greca, dell'astrologia e di dottrine religiose di varia origine, davano luogo a nuovi sistemi teologici e cosmologici dove il dio ebraico svolgeva spesso il ruolo di oppressore dell'umanità) si radicavano sempre più nel tessuto sociale delle città.

Talora su gemme e papiri magici sono stati individuati temi religiosi tipicamente egiziani dipendenti dal bagaglio sapienziale dei sacerdoti legati ai venerandi templi egizi (Dieleman, 2005); altre volte risulta evidente, specie su testi magici su lamina metallica della tarda antichità, l'importanza di tradizioni giudaiche, data la presenza di specifiche parole ebraiche (Segal, 1977). Se da una parte troviamo menzionati libri apocrifi di magia e amuleti attribuiti a Mosè, oppure opere di Petosiris, fondatore dell'astrologia egizia, dall'altra c'è da dire che anche la tradizione dei magi persiani fu evocata spesso per rendere ancora più preziosi certi testi di magia e gli amuleti che ne derivavano. Si valorizzò, infatti, una tradizione secondo cui un mago di grande prestigio e antico come Ostane, presso santuari egiziani, e in particolare a Menfi, avrebbe prodotto testi segreti di magia, conservati in questa città del Basso Egitto. A tal proposito c'è da dire che la magia che ricorre alle religioni egiziana, ebraica o persiana e ai loro profeti è prevalentemente l'opera di pensatori di lingua e cultura greca, che le facevano interagire fra loro (cfr. risp. de Jong, 1997; Dieleman, 2005; Bohak, 2008).

I teologi dell'epoca che concepirono gli dèi ai quali la magia ricorre spesso erano alla ricerca dell'unità, individuando analogie in divinità di varie tradizioni culturali e riconducendole a un solo nume, del quale cercavano di capire i poteri e di rappresentarli attraverso soluzioni iconografiche, simboliche e onomastiche. Siamo di fronte al fenomeno del cosiddetto "enoteismo" diffusissimo nella Tarda Antichità anche al di fuori della magia; si tratta di un tipo di sensibilità religiosa in forza della quale un dio viene inteso come supereminente rispetto alle divinità del

pantheon che, tuttavia, non vengono negate in nessun modo, a differenza del monoteismo. Gli dèi dei testi e delle iconografie magiche sono definiti come straordinariamente potenti e dominatori del cosmo. La valorizzazione di divinità dai poteri grandissimi e segreti, celebrati spesso dai papiri magici, era dovuta a vari fattori: la speculazione filosofica sugli dèi (che nel II sec. d.C. conobbe un nuovo impulso nel medioplatonismo grazie a Numenio di Apamea), l'uso della filosofia da parte di specialisti del sacro di provenienza egiziana o vicino-orientale, la scoperta e la definizione di un mondo divino ipercosmico, metafisico, l'importanza dell'astrologia nella religione (rimangono fondamentali Bidez, Cumont, 1938; Festugière, 1949-54).

23.1
Il dio solare

Una delle credenze maggiormente diffuse e condivise in tutto l'Impero fu quella che il dio solare fosse il sovrano del cosmo ed eventualmente l'immagine o la replica visibile del dio supremo che tutto governava dall'esterno del cosmo stesso e che non poteva essere percepito dai sensi. Non si trattava di idee totalmente nuove, dato che Platone, lo stoicismo, il pitagorismo e le dottrine dei Caldei orientali avevano da tempo attribuito un ruolo centrale al dio solare, quale sovrano dei pianeti e di tutto il cosmo, essendo posto al centro dei sette pianeti (cfr. Halsberghe, 1972; Fauth, 1995). Ma, a partire dall'epoca augustea, Sol fu sempre più comunemente concepito come il dio sovrano del cosmo, e alcuni vecchi dèi vennero identificati con Sol o, per lo meno, ebbero caratteristiche solari. Questo fu il caso, ad esempio, di Apollo e di Serapis. Il trattato *Su Elio re* di Giuliano l'Apostata descrive chiaramente un sistema in cui il cosmo è retto dal dio solare, del quale la manifestazione cosmica, il dio Sol, appunto, stava al centro del cosmo stesso. Dunque, il sole non solo si manifestava al centro del cosmo, ma anche lo governava dall'esterno, dall'iperuranio.

Nei papiri magici diverse ricette fanno appello a questo genere di divinità reggitrici del cosmo, proponendone molti nomi, la cui conoscenza era ritenuta capace di condizionare la risposta del dio alla preghiera stessa, come se il dio, sentendosi descrivere minuziosamente e con precisione, fosse spinto a esaudire la richiesta. Ad esempio, nel I papiro magico leggiamo: «Ti invoco, antenato, e ti imploro, o eter-

no, signore eterno dei raggi solari, signore eterno dell'orbita celeste, preposto alla regione divisa in sette parti: Chao chao cha ouph chthethonimeethechrinia meroumi Aldazao blathammachoth» (PGM, I, 199-203). Era pure importante la conoscenza delle forme segrete, oltre che dei nomi, che il sole assumeva nelle zone del cielo che percorreva. Per esempio, nel II papiro magico datato al IV secolo d.C. e proveniente dalla biblioteca specializzata in magia riportata alla luce presso Tebe, in Egitto, leggiamo: «O tu che sorgi, tu che hai molti nomi, Sesengenbarpharanges, nelle regioni meridionali hai la forma del sacro falco, attraverso la quale tu mandi calore infuocato nell'aria, che assume il nome di Lerthexanax. Nelle regioni occidentali hai la forma di un coccodrillo con la coda di serpente, attraverso cui tu mandi le piogge e la neve: nelle regioni orientali hai la forma di un drago che porta una corona trasparente come l'aria, con cui sottometti ogni discordia sotto il cielo e sulla terra» (PGM, II, 207-215). Una gemma magica databile tra il II e il III secolo d.C. mostra le quattro forme del sole nelle quattro regioni del cielo (Barb, 1957). Queste forme potevano essere espresse anche da quattro parole contenute in una formula palindromica (cioè leggibile nei due sensi): «Aberamenthooulerthexanaxethreluoothnemareba» (Mastrocinque, 2005, § 54). Si trovano anche parti di questa parola usate per invocare una singola fra le forme assunte da Sol, come nel brano che abbiamo appena letto, in cui si invoca Lerthexanax.

Nel brano citato, come pure su numerose gemme magiche, il dio solare, nella sua forma egiziana di Harpocrates (cioè Horus bambino che nasce dal fiore di loto), era rappresentato al centro della *dodekaoros* egiziana, cioè una serie di 12 segni analoghi a quelli zodiacali, ma rispondenti a una logica diversa e mal conosciuta, nonostante le descrizioni di un astrologo come Teucro di Babilonia la cui opera ci è stata conservata da alcuni autori bizantini (Michel, 2004, pp. 66-7). Su queste gemme sono rappresentati i segni dello scarabeo, del falco, della capra, del coccodrillo e del serpente (FIG. 23.1); talora, al posto di Harpocrates, compare la Fenice con il capo radiato.

Dunque il dio solare assumeva queste forme e cambiava il suo nome a seconda delle zone del cosmo dove si trovava, come si può leggere nella descrizione presente nella ricetta del III papiro magico, rinvenuto a Tebe, in Egitto, e databile al IV secolo d.C., alle linee 500-535, laddove si riconoscono otto dei 12 segni della *dodekaoros*: babbuino, (probabilmente) capra, gatto, toro, leone, asino e ibis; gli altri sono illeggibili sul papiro.

FIGURA 23.1
Gemma in ematite raffigurante Harpocrates circondato da alcuni dei simboli astrologici egiziani della *dodekaoros*

Fonte: Mastrocinque (2014, 28).

Una serie di gemme magiche raffigura un dio egiziano, talora alato, molto simile a Horus (Mastrocinque, 2014, 49-55); spesso davanti a lui c'è una donna con la mano alla bocca in segno di adorazione e sotto il leone c'è un cadavere umano (FIG. 23.2).

È probabile che si tratti di magia amorosa (specie nei casi in cui il dio è alato, come Eros), nella quale una donna chiede che il dio sottometta l'anima "leonina" dell'uomo desiderato. In effetti, una ricetta d'amore dei papiri magici (PGM, LXI, 1-38) descrive un anello di ferro con l'immagine di Harpocrates seduto sul fiore di loto e detto Abrasax, mentre un'altra ricetta (PGM, XII, 4-95) spiega come far sì che Eros diventi l'assistente di una persona, e la descrizione di questo Eros è simile a quella di Harpocrates sul fiore di loto. La stessa ricetta magica riporta pure questa invocazione al dio: «Tu sei il bambino che non parla, il dio vivente, tu che hai la [bella] forma» (PGM, XII, 14-95).

La forma (*morphé*) del dio supremo, che sta all'origine del mondo, fu al centro di infiniti dibattiti teologici, ispirati prevalentemente a Platone e alla sua teoria della contemplazione delle idee. Il demiurgo si ispirò a una forma ideale per plasmare la materia; secondo un'ela-

FIGURA 23.2
Gemma in diaspro raffigurante un dio solare egiziano simile a Horus, a cavallo di un leone, venerato da una donna

Fonte: Mastrocinque (2014, 54).

borazione derivata dal platonismo, questa forma ideale fu concepita come un dio supremo, o come la manifestazione primordiale del dio supremo dotata di forma e nome, e pertanto conoscibile, un po' come il dio Sol sarebbe stato la manifestazione cosmica del dio ipercosmico inconoscibile. All'epoca di Elagabalo sappiamo che queste teorie si confrontarono con la teologia indiana di Shiva ermafrodito, che racchiudeva in sé tutte le forme, sia maschili che femminili. Ad esempio Porfirio (233-305 ca.) ha riferito la natura di un colloquio fra l'astrologo cristiano Bardesane di Edessa e un gruppo di bramani indiani, che gli raccontarono di una statua fornita dal dio supremo al creatore perché se ne servisse come modello per la creazione, e questa statua sarebbe stata coperta di pelo, specie sul collo (fr. 7 Smith = fr. 7 Castelletti = Stobeo, *Estratti*, I, 3, 56 [I, 66-70 Wachsmut]). È questa l'epoca nella quale tali dottrine vengono recepite nell'Impero romano e l'immagine di un dio siffatto compare su alcune gemme magiche, sia nella forma di un dio solare mezzo uomo e mezza donna e molti simboli (FIG. 23.3), sia nella forma di un dio dalla testa animalesca e pelo sul collo (Mastrocinque, 2011a, pp. 79-92).

Tali gemme si datano al III secolo e furono prodotte in Egitto e forse anche in Siria, mentre sappiamo da Ippolito (*Confutazione di tutte le eresie*, I, 24) che nell'Impero circolavano traduzioni di almeno una

FIGURA 23.3
Gemma in diaspro raffigurante un dio solare ermafrodito ispirato all'iconografia di Shiva

Fonte: SGG II, Na 19.

delle Upanishad, la Maitrī-Upanishad (Filliozat, 1945), in cui si trattavano ampiamente le dottrine qui menzionate.

23.2
La dea lunare

L'astrologia pretendeva di dare una base obiettiva a molte teorie religiose, dato che il sole, la luna, i pianeti e le costellazioni erano evidenti a tutti e il sistema cosmologico era largamente condiviso dalle differenti correnti religiose dell'Impero. La Luna, in greco Selene, fu identificata con molte dee, e soprattutto con Isis, Aphrodite ed Hecate (Turcan, 2007). A titolo di esempio, si può leggere un brano del IV papiro magico proveniente ancora da Tebe, in Egitto, e datato al IV secolo d.C., in cui l'anonimo autore insegna come rivolger-

si alla dea lunare: «Ma tu, Hecate dai molti nomi, Vergine, Koura [= Core, cioè Proserpina], Dea, vieni, te lo chiedo, custode dell'aia e riparo, Proserpina, dalle tre teste, che cammini sul fuoco, dalla faccia bovina, Bouorphorbe, Panphorba ["che mangi ogni cosa"], Phorbara, Aktiophi, Ereschigal, Neboutosoualeth» (PGM, IV, 2742-2747). Ereschigal è il nome della dea degli inferi assiro-babilonese, mentre la prima parte del nome Neboutosoualeth significa "Signora di Buto", e si riferisce a Isis. Un altro brano dello stesso papiro invoca questa dea chiamandola «Tricefala, notturna, Borborophorba ["mangiatrice di fango"], Vergine, detentrice delle chiavi, Persephassa [= Proserpina], Core del Tartaro, Gorgopis ["dall'aspetto di Gorgone"], terribile, fanciulla cinta di fuoco e di serpenti [...] Enphoun Morka Ereschigal Neboutosoualeth» (PGM, IV, 1402-1405, 1417-1418). La dea viene invocata con toponimi noti per famosi templi sia di Aphrodite che di Isis: Memphitis, Kanopitis, Nebouto, Kypris (Mastrocinque, 2014, pp. 125-30), cioè di Menfi, Canopo, Buto e Cipro. Questa dea, nella sua forma triplice, era anche identificata con le tre Parcae, le dee del destino (PGM, IV, 2795-2796, 2858-2859; cfr. Johnston, 1990, p. 44), mentre nel suo aspetto di fantasma notturno era ritenuta capace di mangiare qualsiasi cosa e bere sangue (Ippolito, *Confutazione di tutte le eresie*, IV, 35, 3). Essa poteva anche essere identificata con il demone Onoskelis, "zampa d'asino" (Mastrocinque, 2014, 466). Spesso l'immagine di Hecate è abbinata a quella di Gorgo sulle gemme magiche. La sua capacità di controllare gli spiriti della notte ne faceva la destinataria di preghiere non solo volte all'allontanamento dei fantasmi nocivi (PGM, IV, 2329-2333; LXX, 10-12), ma anche finalizzate al successo in amore, con l'aiuto di qualche spirito, mandato a tormentare la mente della donna desiderata, ispirando in lei il desiderio amoroso (Luciano, *Gli amanti della menzogna*, 24). In questa funzione, Hecate si ricongiungeva con Aphrodite, dea della notte e della stella Venere, in quanto capaci entrambe di ispirare, anche se in modi diversi, il desiderio amoroso (cfr. Faraone, 1999).

23.3
Il dio della notte e dei morti

A un altro dio importante si faceva ricorso nella magia di epoca imperiale: il dio dei morti e della notte. Nella definizione di questo

dio fu fondamentale l'identificazione fra Saturnus e Osiris. In questo processo ebbero certamente un grande ruolo i templi egiziani di Sobek-Suchos, il dio coccodrillo, che venne concepito in epoca ellenistica e romana come una variante di Saturnus, raffigurato con un coccodrillo in mano. Di questo dio-coccodrillo venne valorizzata soprattutto la forma senile, dato che Saturnus era un dio vecchio, detronizzato e imprigionato da Zeus/Iuppiter. Questo lo rendeva simile a Osiris, che era stato fatto a pezzi da Seth. La sventura che aveva colpito questi due dèi li rendeva sensibili alle minacce dei maghi, i quali pronunciavano formule tremende, come se fossero pronunciate da Seth o Zeus/Iuppiter. Sia perché stava nascosto, sia perché aveva molte forme, sia per la sua natura oracolare, questo dio fu anche identificato con Proteus, il noto dio marino polimorfo; ad esempio si può ricordare Plinio il Vecchio quando riferisce che i maghi usavano la figura di Proteus nelle loro pratiche (*Storia naturale*, XXX, 6, 1). Una formula riportata nel IV papiro magico (PGM, IV, 939-941) ricorre alla tradizione omerica (Omero, *Odissea*, IV, 418 e 456-458) relativa alle forme assunte da Proteus per costringere Saturnus, che viene invocato dicendo: «Salve, serpente, invincibile leone, sorgente naturale del fuoco; e salve acqua chiara e albero dall'alto fogliame!» (PGM, IV, 939-941; cfr. PGM, IV, 941 = Omero, *Odissea*, IV, 458). La ricetta magica in questione è detta "piccola macina", perché il praticante doveva attirare Saturnus macinando sale e offrendogli muschio d'albero, il cuore di un gatto e letame equino, nel momento in cui fosse apparso trascinando catene.

L'allusione è alle forme di Proteus, che appariva come un leone e come albero, ed era un'allusione minacciosa, atta a terrorizzare Saturnus, perché il cuore rappresentava un felino ucciso e il letame era un segno del dio equino Seth. Per di più, il mago si proteggeva usando un filatterio fatto con una costola di cinghiale nero castrato sulla quale era rappresentato Zeus che tiene una falce, chiara allusione a Zeus che aveva sottomesso e castrato Kronos (PGM, IV, 3086-3124; cfr. Mastrocinque, 2011b, pp. 11-64, in part. 59-61). Come Uranus, anche Saturnus è stato evirato. Questa innovazione è legata a tradizioni egiziane (Saturnus-Suchos, Osiris) e siriane (santuario di Ierapoli-Bambyke). Fra le 13 gemme magiche del diadema di Aphrodite, descritte nel trattato intitolato *Ciranidi* (I, 10, 50-85), la pietra di Saturnus raffigura un personaggio evirato e Aphrodite che cerca di sedurlo (ivi, pp. 11-49).

23.4
Il dio a forma di uccello

Un'altra figura ricorrente nelle gemme magiche è un dio sommo a forma di uccello. L'idea che un dio supremo e primordiale avesse forma di uccello aveva preso piede in certi ambienti teologici (di cui non conosciamo bene la dimensione geografica e cronologica, ma sono documentati già nel II sec. d.C. a Biblo, in Fenicia) che dipendevano da dottrine attribuite a Zoroastro, il grande riformatore della religione persiana vissuto in epoche remote (Filone di Biblo = FGrHist 790, F 4, 52; alcune gemme mostrano un dio a testa di falco, ad esempio Bonner, 1950, D 172; SGG, I, 257-258; SGG, II, Ro 19). Sia in ambienti del genere (Filone di Biblo = FGrHist 790, F 4, 49) che presso alcune sette gnostiche, il dio (o un dio) sommo era concepito come un serpente a testa di rapace (cfr. PDM, XII, 6-20) e come tale lo troviamo raffigurato su una gemma magica (Zwierlein-Diehl, 2002, 115). Il dio a testa di uccello e corpo umano, o semplicemente a forma di uccello, era raffigurato sopra il globo cosmico (SGG, II, Ro 19) (FIG. 23.4), oppure avvolto dalle spire di un serpente, come certi dèi supremi del mitraismo o certe immagini di Osiris (SGG, I, 242).

Gemme e papiri magici testimoniano di molti esperimenti per rappresentare e nominare il dio ebraico. Apparentemente molti teologi, appartenenti a varie correnti religiose, si impegnarono in questo compito andando apertamente contro le prescrizioni della Bibbia (Corby Finney, 1994). Il tentativo di dare un'iconografia in forma di uccello a Yahweh riscosse un certo successo. Qui non si parlerà tanto della manifestazione della Sophia/Spirito Santo di Dio come colomba, quanto di un'altra iconografia legata alla Bibbia che ritorna sovente sulle gemme magiche, e cioè quella del gallo anguipede: un guerriero con testa di gallo, gambe a forma di serpente, scudo iscritto col nome di Yahweh, nella forma abbreviata Iaô, e frusta nella mano destra. Un brano del *Salmo* 91 (90 nella *Bibbia dei Settanta*) probabilmente consolidò la credenza in una forma di Dio come uccello, perché dice: «Tu, sotto le sue ali, avrai speranza; la sua verità ti circonderà con uno scudo». Questo fu il salmo che ispirò maggiormente le creazioni di amuleti protettivi in epoca imperiale e medievale (Giannobile, 2003).

La forma delle gambe serpentine del nume è uguale a quella dei Giganti della statuaria greco-romana e probabilmente dipende dalla traduzione greca della Bibbia (*Gn* 6, 4), ove si usa il termine *gigas* ("gi-

FIGURA 23.4
Gemma in diaspro raffigurante un dio a testa di uccello e corpo umano, stante sopra il globo cosmico

Fonte: SGG II, Ro 19.

gante") per definire gli esseri feroci e mostruosi nati dalle donne unitesi agli angeli (Barb, 1957, pp. 76-9), in ebraico chiamati *giborim*, "grandi uomini". La radice di questa parola, *gbr*, ritorna nella formulazione di varie parole: *ha-Gavurah* ("il Potente", cioè Dio), *gever* ("gallo"), *gever* ("corpo maschile") (Nagy, 2002). Sullo scudo del dio anguipede c'è sempre il nome del dio ebraico, e questo dipende da un brano della *Genesi* (15, 1), dove Dio è detto "lo scudo" di Adamo, e da altri brani biblici in cui Dio è definito come lo scudo dell'uomo (cfr. Marco Simón, 1992). L'immagine del gallo anguipede è pertanto una specie di geroglifico di Dio, un'immagine che contiene gli elementi caratterizzanti che definiscono i poteri del dio ebraico.

Alcuni teologi di epoca imperiale, specialmente quelli legati alla gnosi, ricorsero a un espediente per individuare nel dio ebraico figure e personalità diverse, alla quali furono anche attribuite vicende diverse all'origine del cosmo. Due casi importanti furono quelli di Ialdabaoth

(il dio giovane), e di Sabaoth (il dio guerriero); a entrambi fu attribuita una natura leonina, e furono raffigurati su alcune gemme magiche come un uomo con la testa di leone (Mastrocinque, 2013; 2014, pp. 73-4). Un'altra forma giovanile del dio ebraico fu presa dalla tradizione religiosa egiziana: lo scarabeo che prende il volo sopra la testa di Serapis; a questa forma fu attribuito il nome di Ialdabaoth (ivi, p. 39).

23.5
Immagini geroglifiche del potere divino

Questa non è l'unica immagine "geroglifica" presente sulle gemme magiche: lo è anche quella di Arpocrate sull'oca, che è il geroglifico del "figlio", e quello del dio creatore polimorfo, decorato da molteplici forme animali o vegetali racchiuse in lui. Dal suo fallo pende una bilancia, il cui nome egiziano richiamava i nomi dell'emissione del seme da parte del dio creatore Atum. Egli talora tiene in mano una frusta, il cui nome egiziano evocava il nome dell'emissione di seme (su Arpocrate, cfr. Mastrocinque, 2014, pp. 18-20; sul dio polimorfo, cfr. Derchain, 1969; Quack, 2006).

Uno dei simboli più ricorrenti sulle gemme magiche e su ricette conservate sui papiri è il cosiddetto "segno di Chnoubis", composto da tre "S" unite da una barra orizzontale. Esse sono un segno sacro, una specie di geroglifico, che racchiudeva l'essenza del potere di molti dèi pertinenti a differenti correnti religiose. Il suo significato più importante era quello di esprimere il nome di Dio attraverso la ripetizione dell'iniziale di YHWH: tre *yod* arcaizzanti, FFF (Bonner, 1950, p. 53; Philonenko, 1979). Nella teologia di una setta gnostica particolarmente dedita all'astrologia, quella dei perati, questo simbolo poteva essere identificato col bastone di Aronne e di Mosè – quello che si poteva trasformare in serpente, che tramutava l'acqua del Nilo in sangue, che faceva sgorgare le sorgenti nel deserto –, o con la verga di Giacobbe – che dava fecondità alle greggi (Michelini Tocci, 1983). Il bastone in forma di serpente era un simbolo tipico dell'iconografia egiziana (Ritner, 2006) e dal punto di vista iconografico esso era del tutto analogo al bastone di Aesculapius, circondato dal serpente.

La triplice "S" barrata è detta "segno di Chnoubis" perché compare spesso insieme al serpente dalla testa leonina radiata, detto Chnoumis o Chnoubis, il quale aveva la forma del decano egiziano Kenem (*Knm*,

FIGURA 23.5
Gemma in ematite raffigurante Chnoubis/Chnoumis, accompagnato da Osiris, Anubis e Isis, tutti stanti sopra un piccolo utero

Fonte: Mastrocinque (2014, 211).

o, al femminile, *Knmt*). È noto che i Decani erano divinità delle stelle fisse che governavano un terzo di ciascun segno zodiacale, cioè 10 gradi del cerchio cosmico (360°). Essi erano 36 e influenzavano la vita sulla terra per una decina di giorni all'anno; il periodo assegnato a Chnoumis corrisponde approssimativamente a quello della piena del Nilo. Kenem, peraltro, poteva essere simboleggiato da tre serpenti barrati da un altro serpente disegnando quindi un "segno di Chnoubis". Il nome Chnoumis è però anche quello del dio creatore egiziano Chnum, il grande vasaio, reso in forma greca, e molte funzioni cui è preposto il serpente leontocefalo sulle gemme magiche riconducono certamente al dio creatore: esso è infatti raffigurato spesso sopra l'utero per favorire il concepimento e la gestazione (FIG. 23.5).

Un trattato sulle proprietà occulte delle pietre raccomanda di incidere su una gemma l'immagine di questo nume per favorire l'allattamento (Socrate, Dionisio, *Sulle pietre*, 36, p. 171 Halleux-Schamp). Dunque, se il bastone di Aesculapius era genericamente guaritore, il

"segno di Chnoubis" aveva poteri specifici sul controllo di ogni genere di liquidi, esattamente come la verga di Mosè. La piena del Nilo avveniva anche durante i giorni del Decano Kenem, ma era pure legata al dio creatore Chnum, venerato soprattutto a Elefantina, presso la prima cataratta. Grazie a questi suoi poteri, si ricorreva a Chnoumis per fare gemme utili a curare le affezioni dello stomaco e dell'intestino (Efestione, *Apotelesmatica*, IV, 1, 2; Galeno, *Sulle giuste combinazioni e sulle qualità delle piante medicinali*, XII, 207; Marcello Empirico, *Sui rimedi*, XX, 98; per varie gemme che menzionano la protezione degli organi della digestione, cfr. Mastrocinque, 2011b). Il serpente leontocefalo Chnoumis aveva avuto un ruolo fondamentale anche nell'annegamento dei Giganti, voluto da Dio quando mandò il diluvio universale. Sulle gemme, infatti, Chnoumis è detto spesso "colui che soffocò e fece a pezzi i giganti" (*gigantopniktorekta*). Accanto a questo titolo spesso ricorre il nome Anoch, che rappresenta il pronome personale di prima persona con funzione di copula sia in ebraico che in egiziano e corrisponde all'autodefinizione biblica di Dio: «Io sono colui che è» (*Ex* 3, 14). YHWH, del resto, era flessione del verbo che indica l'essere, e significa "il vivente", ed equivale pertanto a "colui che è".

23.6
Conclusioni

I nuovi dèi ai quali ricorreva la magia erano soprattutto il frutto di complesse speculazioni da parte di teologi che sapevano integrare e combinare elementi desunti da religioni differenti inserendoli in cosmologie e cosmogonie complesse e armonizzate con le correnti idee astrologiche e servendosi dei metodi della filosofia greca, soprattutto platonica. Tali pensatori operarono soprattutto nel Vicino Oriente e in Egitto e continuarono a proporre nuovi sistemi fino alla Tarda Antichità. Roma fu certamente recettiva, come provano moltissimi reperti archeologici di cui parla il presente libro, ma allo stesso tempo essa venne progressivamente a configurarsi anche come la sede della tradizione, sia per quanto riguarda il paganesimo che per quanto riguarda il cristianesimo. È vero che i pagani vennero chiamati dai cristiani *hellenes* ("greci"), ma è anche vero che Roma conservava i luoghi di culto più venerabili della tradizione pagana al punto che una legge del cristianissimo imperatore Costanzo ordinò che gli antichi templi della campagna romana non

venissero distrutti (CTh, XVI, 10, 3: 346 d.C.). Per altro verso, Roma e il suo vescovo divennero sempre più i depositari della tradizione apostolica, e con loro si confrontarono i teologi che proposero innovazioni, come fu, ad esempio, il caso di Marcione, proveniente dall'Anatolia, fondatore di una setta gnostica, che nel 144 d.C. propose le sue tesi proprio alla Chiesa romana.

Conclusioni
«Attraverso i secoli mille strade portano gli uomini a Roma»

di *Corinne Bonnet* ed *Ennio Sanzi*

«Mille viae ducunt homines per saecula Romam». Così, senza tema di smentita, si sentiva di poter asserire a gran voce Alano di Lilla (1125 ca.-1202) nel suo *Libro degli aforismi* (591). Se questa espressione è diventata assiomatica, o se era assiomatica addirittura prima di essere coniata, a essa possono affiancarsene altre quali "infinite vie partono da Roma" e/o "infinite vie, partite da Roma, a Roma riconducono". Attraverso i vari racconti che compongono questo libro – storie di gente, di potere, di spazi, di immagini e simboli condivisi o rifiutati – abbiamo tentato di dare corpo e complessità non solo a questa "Roma", ma anche agli *homines* che hanno percorso e ripercorso le diverse vie che a essa portavano. Ci siamo interrogati sulle modalità, sulla cronologia, sulle cause e gli effetti del carattere del tutto particolare del "grande laboratorio" multiculturale che è stata Roma in età imperiale, senza tralasciare significative "avvisaglie" riscontrabili già nel periodo repubblicano.

Anche noi, seguendo le orme di uomini e dèi, sacerdoti e mercanti, imperatori e senatori provenienti dalla Siria, dal Nordafrica, dalle rive del Nilo come dalla Frigia, abbiamo seguito un itinerario che si è dipanato nello spazio e nel tempo senza perdere mai di vista Roma quale orizzonte comune. Questo viaggio ha coinvolto sia alcuni fra i grandi protagonisti della storia dell'*Vrbs* sia uomini e donne minuti che nel muoversi lungo le *mille viae* evocate dal dottore della Chiesa hanno lasciato tracce concrete e specifiche del loro modo di stare tanto nel mondo quanto a Roma ed hanno contribuito a dar vita a un tessuto sociale variegato ma non "anarchico". Le storie dei nostri protagonisti, infatti, si rivestono di un valore imprescindibile proprio nel momento in cui vengono avvertite come storie di uomini e donne del passato capaci di dialogare con gli uomini e le donne del presente e del futuro proprio perché anche questi ultimi, con altre modalità ovviamente, vivono l'esperienza di un mondo "aperto" all'alterità culturale, in qualche modo globalizzato e gerarchizzato.

Il volume si propone, quindi, anche come una riflessione storico-religiosa, da una parte, sulla libertà, l'iniziativa e la creatività chiamate in gioco nel momento in cui uno straniero, uomo o dio, giunto a Roma, abbia cercato di inserirsi in un contesto già ben strutturato, dall'altra, sugli obblighi, i condizionamenti e i vincoli che di questi "protagonisti" hanno orientano e/o limitato la specifica capacità d'azione.

Se "mille vie conducono a Roma", non per questo, e a maggior ragione se si tratta di culti, si può dire che qualsiasi comportamento sia possibile, accettabile, gradito, legittimato; tutti i "racconti" che abbiamo proposto illustrano efficacemente questo "gioco" dipanatosi fra l'ingegno individuale e la reazione del contesto di riferimento.

Nella visione dei Romani, come Terenzio che dichiara senza alcun timore il valore della filantropia quale condizione necessaria dell'essere uomini, così come nel discorso di alcuni elleni, quali Elio Aristide che in piena età imperiale rivendica il ruolo centrale di Roma in quanto «laboratorio comune della terra» (cfr. *Introduzione*), Roma è fatalmente chiamata alla "missione" di rendere *una* l'ecumene intera sotto la guida delle sue leggi. Ugualmente, nelle parole devote di Titiro, l'*Vrbs* si vede riconoscere il merito, lei sola, di avere sollevato il *caput* fra tutte le altre città (Virgilio, *Bucoliche*, I, 24), fin dalla fondazione del tempio di Iuppiter Optimus Maximus, il *deus conservator Rei publicae* dal quale nessuna *gens* può vantarsi di discendere, proprio perché le *gentes* si riassorbono nella *Res publica*. Eppure, più Roma adempie alla sua missione fatale, più diventa una "città aperta"; un luogo dove c'è spazio per tutti e per ciascuno, a patto che – beninteso! – si nutra il necessario rispetto nei confronti del *mos maiorum*, la linea di *discrimen* che determina cosa sia lecito e cosa non lo sia al fine del mantenimento della *pax deorum*. Allo straniero che entra nell'*Vrbs* (ma potremmo dire nell'*orbis* allo stesso tempo) viene proposto di "inurbarsi" senza tuttavia perdere i legami con la specifica realtà ancestrale. Anche su questo piano, le storie narrate fanno vedere una tensione fra il desiderio d'integrazione e la volontà di rimanere fedeli alle proprie origini. Roma offriva uno spazio in cui entrambe le aspirazioni potevano coabitare e dare luogo a riformulazioni – in termini di rituali, epiclesi, raffigurazioni ecc. – imprevedibili al punto tale da essere estremamente originali.

Proprio perché chiamata a *regere populos*, l'*Vrbs* per vocazione è anche l'*orbis*, l'*orbis* al quale conducono le vie che si dipartono da Roma e attraverso le quali proprio in città arrivano usi e costumi "stranieri" che

necessariamente, finendo col rivelarsi inevitabile causa di arricchimento e di corroborazione, contribuiscono a esaltare la naturale *qualitas* di "città aperta" della capitale dell'Impero. Va da sé che tutto questo non si sia realizzato in un clima totalmente idilliaco e indolore dal momento che, in una Roma per vocazione *caput mundi*, tradizioni, usanze, statuti, norme e/o consuetudini hanno sempre regolamentato e legittimato o meno gli atti di culto; eppure, nello stesso tempo in cui si è assistito a prese di posizione intransigenti nei confronti degli "stranieri" e delle *externae superstitiones* che questi ultimi recavano con loro stessi, come detto a più riprese da letterati del calibro di Seneca o Giovenale, la città è assurta a luogo di elezione dove la ricerca di un compromesso "creativo" e carico di significato, capace di garantire tanto distinzione e prestigio quanto legami e certezze, si è espressa a gran voce, anche nel momento in cui tutto questo è stato soltanto sussurrato o, addirittura, ufficialmente e colpevolmente taciuto.

Inutile (o, meglio, molto utile!) sottolineare le cogenti analogie di quanto fin qui ricordato con la contemporaneità nella quale siamo chiamati a essere cittadini di Stati "aperti", ancor più nel momento in cui si sentono voci crudeli che parlano di nuove e disumane mura, di qualsiasi natura esse siano, da innalzare al fine di rinnegare il naturale movimento degli uomini nell'ecumene. Una contemporaneità dove voci diverse risuonano in un nuovo «laboratorio comune della terra» – né più idilliaco né meno scontato che quello antico – maggiormente pieno di risorse così come di capacità di riflessione e di innovazione, piuttosto che gravido di contraddizioni. È proprio per questo che il confronto con l'uomo antico non deve mai venir meno. Facendo eco alle recentissime riflessioni di Maurizio Bettini (2017) intorno all'utilità o meno dei Greci e dei Romani per noi contemporanei, sentiamo il dovere di dire che il patrimonio culturale da loro affidatoci, ben al di là di qualsiasi distanza e/o alterità, richiede comunque una paziente e continua elaborazione al fine di capire il senso delle esperienze del passato e di potersi giovare di un naturale elemento per una riflessione che sia davvero dialettica e libera. Vicini e lontani, uguali e diversi, gli antichi continuano a rivelarsi un'immensa risorsa intellettuale per riflettere sul presente, sui nostri e sui loro valori, tra i quali il posto d'onore è occupato dalla *fides* che ha nutrito il progetto di questo libro.

Cronologia degli imperatori romani fino al 476 d.C.

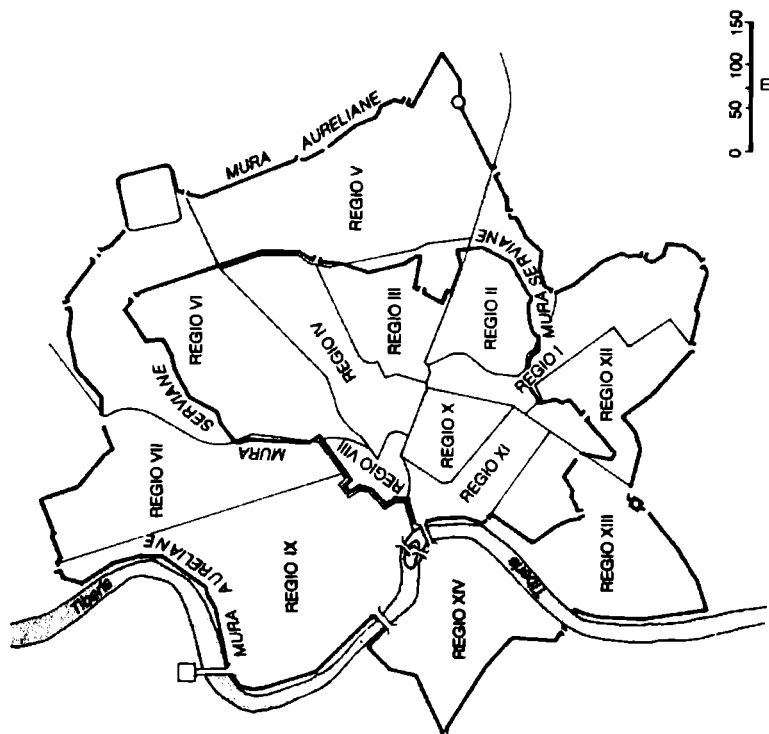
49 a.C.-44 a.C.	Cesare (n. 100 a.C.)
27 a.C.-14 d.C.	Augusto (n. 63 a.C.)
14-37	Tiberio (n. 42 a.C.)
37-41	Caligola (n. 12)
41-54	Claudio (n. 10 a.C.)
54-68	Nerone (n. 37)
68-69	Galba (n. 3 a.C.)
69	Otone (n. 32)
69	Vitello (n. 15)
69-79	Vespasiano (n. 9)
79-81	Tito (n. 39)
81-96	Domiziano (n. 51)
96-98	Nerva (n. 30)
98-117	Traiano (n. 53)
117-38	Adriano (n. 76)
138-61	Antonino Pio (n. 86)
161-80	Marco Aurelio (n. 121), 161-69 in coreggenza con Lucio Vero (n. 130)
180-92	Commodo (n. 161)
192-93	Pertinace (n. 126)
193	Marco Didio Giuliano (n. 133)
193-94	Gaio Pescennio Nigro (n. 140 ca.)
193-97	Decimo Clodio Albino (n. 145 ca.)
193-211	Settimio Severo (n. 146)
211-17	Caracalla (n. 188), 211-12 in coreggenza con il fratello Geta (n. 189)
217-18	Macrino (n. 164 ca.)
218-22	Elagabalo (n. 204)
222-35	Alessandro Severo (n. 208)
235-38	Massimino Trace (n. 173 ca.)
238	Gordiano I (n. 159 ca.)
238	Gordiano II (n. 192 ca.)

238	Pupieno (n. 170 ca.)
238	Balbino (n. 178)
238-44	Gordiano III (n. 225)
244-49	Filippo l'Arabo (n. 204 ca.)
249-51	Decio (n. 201 ca.)
251-53	Treboniano Gallo (n. 206 ca.)
253	Emiliano (n. 207)
253-60	Valeriano (n. 200 ca.)
253-68	Gallieno (n. 218)
268-70	Claudio Gotico (n. 213)
270	Quintilio (n. 220 ca.)
270-75	Aureliano (n. 214)
275-76	Claudio Tacito (n. 200 ca.)
276	Floriano (?)
276-82	Probo (n. 232)
282-83	Caro (n. 230 ca.), 282-84 con i figli Numeriano e 282-85 Carino
284-305	Diocleziano (244), 286-305 in coreggenza con Massimiano (n. 250 ca.)
305-06	Costanzo I Cloro (n. 250)
305-11	Galerio (n. 252)
306-07	Flavio Severo (?)
306-12	Massenzio (n. 278)
306-37	Costantino I (n. 274)
308-13	Massimino Daia (n. 285 ca.)
308-24	Licinio (n. 268 ca., m. 325)
337-40	Costantino II (n. 317)
337-50	Costante I (n. 320)
337-61	Costanzo II (n. 317)
350-53	Magnenzio (n. 303)
360-63	Giuliano l'Apostata (n. 331)
363-64	Gioviano (n. 331 ca.)
364-75	Valentiniano I (n. 321)
375-78	Valente (n. 328)
375-83	Graziano (n. 359)
375-92	Valentiniano II (n. 371)
383-88	Magno Clemente Massimo (n. 355 ca.)
379-95	Teodosio I (n. 347)
395-423	Onorio (n. 384)
423-25	Giovanni (?)
425-55	Valentiniano III (n. 419)
455	Petronio Massimo (n. 396 ca.)

455-56	Avito (n. 395 ca.)
457-61	Maggioriano (n. 420 ca.)
461-65	Libio Severo (n. 420 ca.)
467-72	Antemio (n. 420 ca.)
472	Olibrio (?)
473-74	Glicerio (n. 430 ca.)
474-75	Giulio Nepote (n. 430 ca.)
475-76	Romolo Augustolo (n. 463 ca.)

Tavole

TAVOLA I

Roma imperiale: le quattordici regioni auguste tra le vecchie mura repubblicane e le nuove mura imperiali di Aureliano

Reg. I: *Porta Capena*; Reg. II: *Caelimontana*; Reg. III: *Isis et Serapis*; Reg. IV: *Templum Pacis*; Reg. V: *Esquiliae*; Reg. VI: *Alta Semita*; Reg. VII: *Via Lata*; Reg. VIII: *Forum Romanum*; Reg. IX: *Circus Flaminius*; Reg. X: *Palatium*; Reg. XI: *Circus Maximus*; Reg. XII: *Piscina Publica*; Reg. XIII: *Aventinus*; Reg. XIV: *Transtiberim*

Fonte: R. A. Staccioli, *Guida di Roma antica*, Rizzoli, Milano 1986, p. 23.

TAVOLA 2

I "culti orientali a Roma" (con l'eccezione dei luoghi mitriaci)

CULTI ANATOLICI

1. Reg. II, *Basilica Hilariana*; 2. Reg. VIII, *Tholus* di Cybele sulla *via sacra*; 3. Reg. X, Tempio della Mater Magna su Palatino; 4. Reg. XI, Simulacro di Cybele nel Circo Massimo; 5. Reg. XIII, Culto della Mater Deum e di Navisalvia; 6. Reg. XIV, *Phrygiarum* del Vaticano

CULTI SIRIACO-FENICI

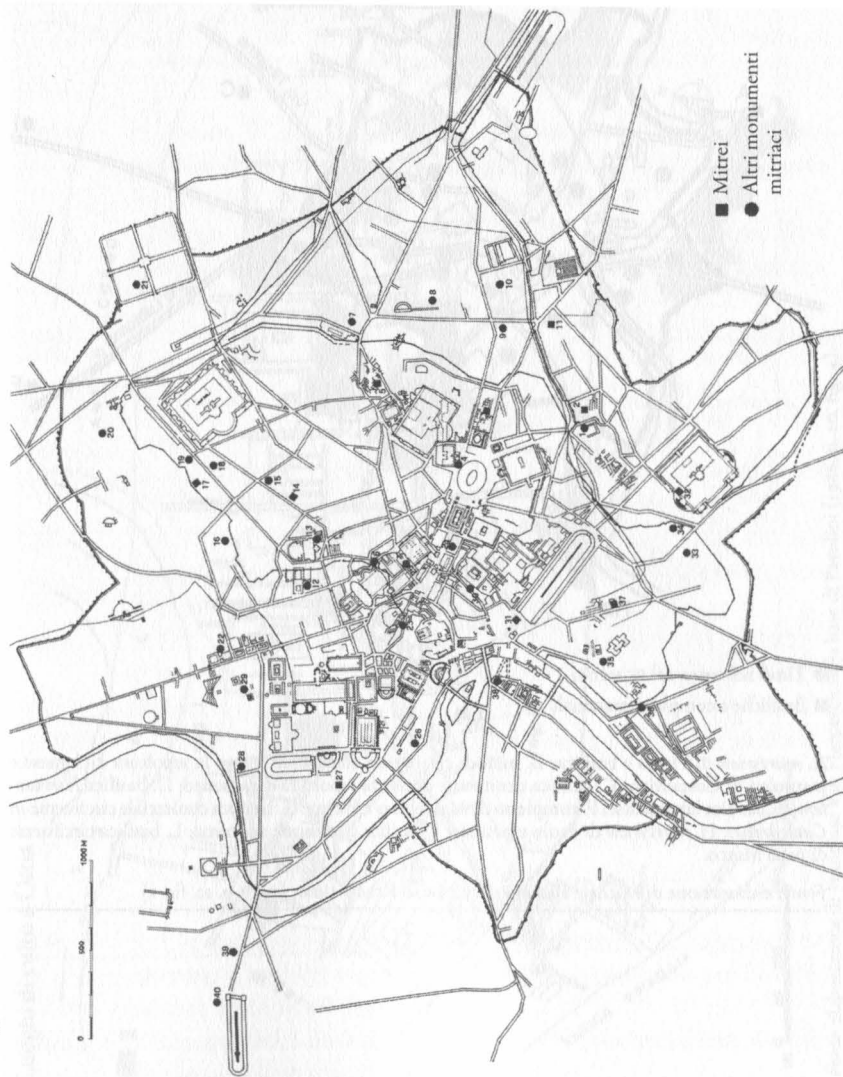
1. Reg. II, Iuppiter Dolichenus (*Castra priora equitum singularium*); 2. Reg. V, Iuppiter Dolichenus (nei pressi di S. Eusebio); 2bis. Reg. VII, Tempio di Sol di Aureliano; 3. Reg. VIII, Culto di Caelestis e Iuppiter Africus sul Campidoglio; 4. Reg. X, *Adonaea*, Sol Invictus Heliogabalus; 5. Reg. XIII, *Dolocenum* dell'Aventino; 6. Reg. XIII, Culti siriaci della zona dell'*Emporium*; 7. Reg. XIV, Santuario siriaco del Gianicolo; 8. Reg. XIV, Culti siriaci del Trastevere

CULTI EGIZIANI

1. Reg. II, Iseo Metellino; 2. Reg. III, Iseo e Serapeo della Reg. III; 3. Reg. V, Sacello presso S. Marino ai Monti; 4. Reg. V, Isis Patricia; 5. Reg. VI, Serapeo del Quirinale; 6. Reg. VI, Iseo dei *Castra Praetoria*; 7. Reg. VI, Iseo (?) degli *horti Sallustiani*; 8. Reg. VIII, Isis Capitolina; 9. Reg. IX, Iseo e Serapeo del Campo Marzio; 10. Reg. XI, Iseo del Circo Massimo; 11. Reg. XII, Isis Athenodoria; 12. Reg. XIII, Iseo di S. Sabina; 13-14. Reg. XIV, Culti di Trastevere e del Vaticano

Fonte: Coarelli (1982, tra pp. 38 e 39).

TAVOLA 3

Luoghi mitriaci a Roma

Regio II: 1. Mitreo probabilmente collegato alla *Statio* della *V cohors vigilum* (CIMRM, 327-331, 420); 2. Mitreo di S. Stefano Rotondo (Lissi, Caronna, 1986) / Regio III: 3. Mitreo di S. Clemente (CIMRM, 338-348); 4. Pittura parietale con soggetto mitriaco (CIMRM, 337, 364-365); 5. Mitreo di via Giovanni Lanza (CIMRM, 356-360) / Regio IV: 6. Rilievo con Mithra tauroctono (CIMRM, 375) / Regio V: 7. Iscrizione mitriaca (CIMRM, 363); 8. Gruppo di monumenti mitriaci (CIMRM, 349-355); 9. Ara iscritta con dedica bilingue a Mithra (CIMRM, 362); 10. Gruppo di monumenti mitriaci (CIMRM, 370-373); 11. Mitreo dell'Ospedale di S. Giovanni (Bianchi, 1979, pp. 219-30) / Regio VI: 12. Mitreo del tempio di Serapide (CIMRM, 383, 408); 13. Iscrizioni mitriache (CIMRM, 376-377); 14. Mitreo di fronte S. Vitale (CIMRM, 381-382); 15. Edificio prossimo al Mitreo di fronte S. Vitale (CIMRM, 384); 16. Statua di Mithra tauroctono (CIMRM, 385); 17. Mitreo Barberini (CIMRM, 389-395); 18. Mitreo di via XX settembre (CIMRM, 386-388); 19. Iscrizione mitriaca (CIMRM, 379); 20. Iscrizione mitriaca (CIMRM, 407); 21. Rilievo e statua di dadoforo (CIMRM, 397-398) / Regio VII: 22. Mitreo di piazza S. Silvestro (CIMRM, 399-406) / Regio VIII: 23. Mitreo dell'*Arx Capitolina* (CIMRM, 414-418, 413b?); 24. Base con iscrizione mitriaca (CIMRM, 413a); 25. Rilievo triangolare iscritto (CIMRM, 411) / Regio IX: 26. Iscrizione mitriache (CIMRM, 517-519); 27. Mitreo di S. Lorenzo in Damaso (CIMRM, 421-428); 28. Iscrizione mitriaca (CIMRM, 419); 29. Rilievo con Mithra tauroctono (CIMRM, 430) / Regio X: 30. Statue di Cautes e Cautopates (CIMRM, 431) / Regio XI: 31. Mitreo del Circo Massimo (CIMRM, 434-455) / Regio XII: 32. Mitreo delle Terme di Caracalla (CIMRM, 457-463); 33. Mitreo di S. Saba (CIMRM, 464-465); 34. Iscrizione mitriache (CIMRM, 501-502) / Regio XIII: 35. Bassorilievi mitriaci (CIMRM, 467-471); 36. Iscrizioni mitriache (CIMRM, 472-475); 37. Mitreo di S. Prisca (CIMRM, 476-500) / Regio XIV: 38. Iscrizioni mitriache (CIMRM, 510-512); 39. Rilievo mitriaco (CIMRM, 456); 40. Iscrizioni mitriache (CIMRM, 513-514)

Fonte: Coarelli (1982, tra pp. 62 e 63).

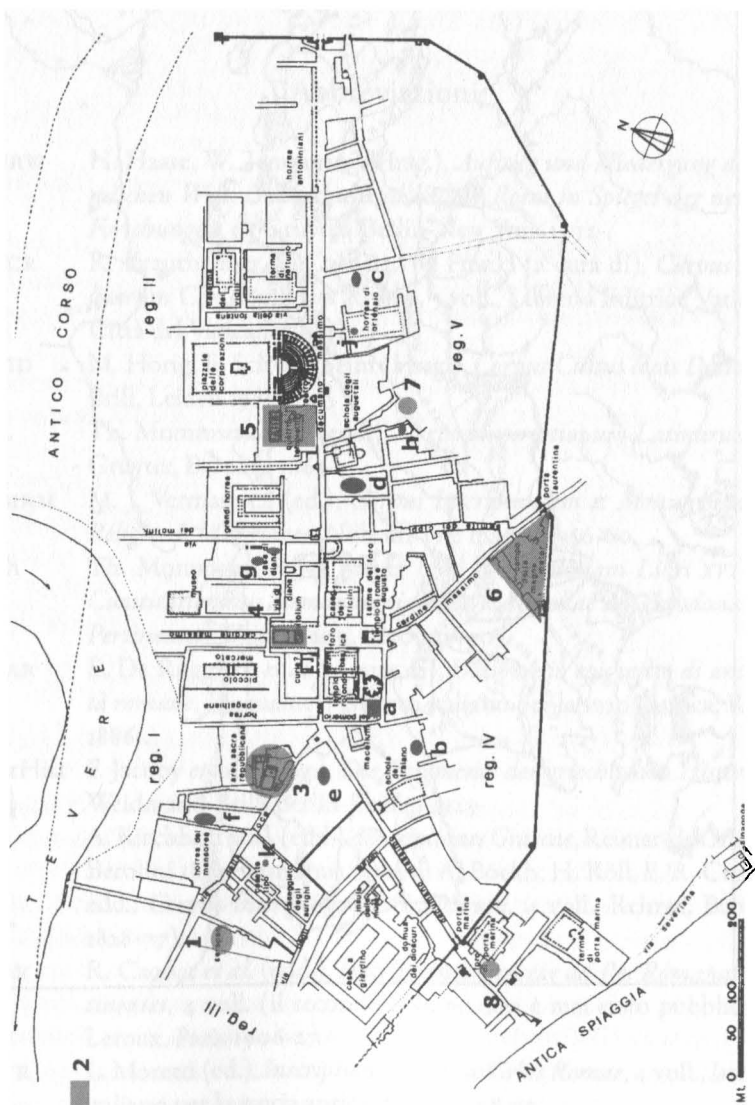
TAVOLA 4
Luoghi di culto cristiani a Roma nel corso del IV secolo

● *Tituli* nel corso del IV secolo
■ Basiliche e complessi martiriali

A. *martyrion* di Pietro e basilica; B. basilica cimiteriale circiforme presso la sepoltura di Agnese e mausoleo di Costantina; C. basilica cimiteriale presso la sepoltura di Lorenzo; D. basilica *Hierusalem*; E. basilica lateranense; F. complesso di Marcellino e Pietro; G. basilica cimiteriale circiforme *in Catacumbas*; H. *martyrion* di Paolo e basilica; I. basilica circiforme anonima; L. basilica circiforme di papa Marco.

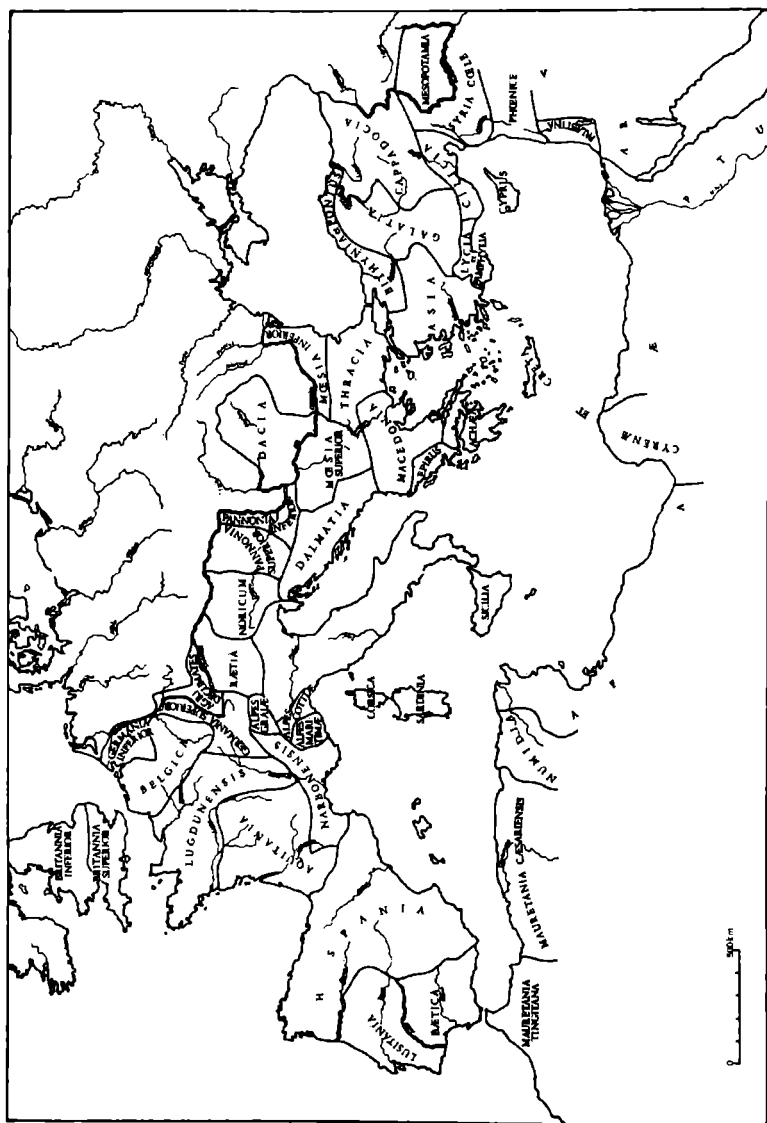
Fonte: elaborazione di Michele Bianchi sulla base di Krautheimer (1987, p. 10, fig. 1).

TAVOLA 5

Luoghi di culto a Ostia

1. Serapeo; 2. tempio dei Castores; 3. area sacra repubblicana di via della Foce; 4. Campidoglio; 5. area sacra dei Quattro tempietti; 6. *Campus* della Mater Magna; 7. tempio di Bona Dea della *regio V*; 8. tempio di Bona Dea della *regio IV*; *a*) tempio collegiale degli *stuppatores* (Mitreo di Fruttuoso); *b*) Mitreo delle Sette sfere; *c*) il cosiddetto "Sabazeo" (mitreo); *d*) Mitreo dei Serpenti; *e*) Mitreo delle Pareti dipinte; *f*) Mitreo delle Terme di Mithra; *g*) Mitreo della Casa di Diana; *h*) Mitreo di Felicissimo; *i*) Cappella di Silvanus (Caseggiato dei molini); *j*) Cappella di Ortensio (*horrea* di Ortensio); *k*) Cappella di Serapis (Caseggiato del Serapide).

Fonte: elaborazione di Françoise Van Haeperen sulla base di Pavolini (1986, p. 20, fig. 4).

TAVOLA 6

L'Impero romano ai tempi di Settimio Severo

Fonte: P. Garnsey, R. Saller, *Storia sociale dell'Impero romano*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. VIII.

Bibliografia

Abbreviazioni

ANRW H. Haase, W. Temporini (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms in Spiegel der neueren Forschungen*, de Gruyter, Berlin-New York 1972-.

CBCR R. Krautheimer, S. Corbett, W. Frankl (a cura di), *Corpus Basilicarum Christianarum Romae*, 5 voll., Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1937-77.

CCID M. Hörig, E. Schwertheim (Hrsg.), *Corpus Cultus Iovis Dolicheni*, Brill, Leiden 1987.

CIL Th. Mommsen *et al.* (edd.), *Corpus Inscriptionum Latinarum*, de Gruyter, Berolini 1863-.

CIMRM M. J. Vermaseren (ed.), *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, Nijhoff, The Hague 1956-60.

CTh Th. Mommsen, P. M. Meyer (edd.), *Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges Novellae ad Theodosianum Pertinentes*, Weidmnann, Berolini 1905.

DEAR E. De Ruggiero *et al.* (a cura di), *Dizionario epigrafico di antichità romane*, Pasqualucci-Istituto italiano per la storia antica, Roma 1886-.

FGrHist F. Jacoby *et al.* (Hrsg.), *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Weidmann-Brill, Berlin-Leiden 1923-

IG A. Kirchhoff *et al.* (edd.), *Inscriptiones Graecae*, Reimer-de Gruyter, Berolini 1873- (continuazione di A. Böckh, H. Röll, E. R. Curtius, edd., *Corpus Inscriptionum Graecarum*, 4 voll., Reimer, Berolini 1828-77).

IGRR R. Cagnat *et al.* (edd.), *Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes*, 4 voll. (il secondo volume non è mai stato pubblicato), Leroux, Paris 1906-27.

IGUR L. Moretti (ed.), *Inscriptiones Graecae Urbis Romae*, 4 voll., Istituto italiano per la storia antica, Roma 1968-90.

ILS — H. Dessau, *Inscriptiones Latinae Selectae*, 3 voll. (il II e il III, dedicato agli indici, divisi entrambi in 2 tomi), Weidmann, Berolini 1892-1916 (2ª ed. Weidmann, Berolini 1954-55).

IRT — J. M. Reynolds, J. B. Ward Perkins (eds.), *The Inscriptions of Roman Tripolitania*, British School at Rome, Roma-London 1952.

LIMC — AA.VV., *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, 8 voll. (16 tomi), 2 voll. di indici, Artemis, Zürich-München 1981-99.

LP — *Le* Liber Pontificalis, vol. I, éd. L. Duchesne, Thorin, Paris 1886; vol. II, éd. L. Duchesne, Thorin, Paris 1892; vol. III, éds. L. Duchesne, C. Vogel, De Boccard, Paris 1957 (voll. I-II: 2ème éd. Paris De Boccard 1955; voll. I-III: rist. anast. De Boccard, Paris 1981).

LTUR — E. M. Steinby (ed.), *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, 6 voll., Quasar, Roma 1993-2000.

PAT — D. R. Hillers, E. Cussini (eds.), *Palmyrene Aramaic Texts*, John Hopkins University Press, Baltimore (MD) 1996.

PDM — *Papyri Demoticae Magicae*, editi in PGM.

PGM — K. Preisendanz (Hrsg.), *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, Teubner, Leipzig 1972-74 (1ª ed. 3 voll., Teubner, Berlin 1928-31).

RAC — Th. Klauser *et al.* (Hrsg.), *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Hiersemann, Stuttgart 1950-.

RE — A. Pauly *et al.* (Hrsg.), *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 66 voll., 15 suppll., Metzler-Druckenmüller, Stuttgart-München 1893-1980.

RIC — H. Mattingly, H. V. Sutherland, E. A. Sydenham *et al.* (eds.), *The Roman Imperial Coinage*, 13 voll. (il IV e il V suddivisi rispettivamente in 3 e 2 tomi), Spink & Son, London 1923-94.

RICIS — L. Bricault (éd.), *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques*, 3 voll., De Boccard, Paris 2005.

SB — F. Preisigke *et al.* (Hrsg.), *Sammelbuch griechischen Urkunden aus Ägypten*, Trübner *et al.*, Strassburg *et al.*, 1915-.

SEG — J. J. E. Hondius *et al.* (eds.), *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Sijthoff & Noordhoff-Gieben-Brill, Alphen aan den Rijn-Amsterdam-Leiden, 1923-.

SGG I — A. Mastrocinque (a cura di), *Sylloge Gemmarum Gnosticarum*, parte I, "Bollettino di Numismatica", Monografia 8.2.I, Poligrafico dello Stato, Roma 2003.

SGG II — A. Mastrocinque (a cura di), *Sylloge Gemmarum Gnosticarum*, parte II, "Bollettino di Numismatica", Monografia 8.2.II, Poligrafico dello Stato, Roma 2008.

Riferimenti bibliografici

AA.VV. (2013), *Imperium der Götter: Isis, Mithras, Christus: Kulte und Religionen im Römischen Reich*, Theiss, Karlsruhe-Darmstadt.

ABRAMENKO A. (1993), *Die munizipale Mittelschicht im kaiserzeitlichen Italien. Zu einem neuen Verständnis von Sevirat und Augustalität*, Lang, Frankfurt am Mein.

ADAMS J. N. (2003), *Bilingualism and the Latin Language*, Cambridge University Press, Cambridge.

ALFÖLDI A. (1930), *Die Vorherrschaft der Pannonier im Römerreiche und die Reaktion des Hellenentums unter Gallienus*, in *Fünfundzwanzig Jahre Römisch-Germanische Kommission*, de Gruyter, Berlin-Leipzig, pp. 11-51.

ID. (1948), *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, Clarendon Press, Oxford.

ALVAR J. (2008), *Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Brill, Leiden-Boston.

ANDO C. (2008), *The Matter of the Gods: Religion and the Roman Empire*, University of California Press, Berkeley.

ANDRÉ J., FILLIOZAT F. (1986), *L'Inde vue de Rome. Textes latins de l'Antiquité relatifs à l'Inde*, Les Belles Lettres, Paris.

APOLLONJ GHETTI B. M. *et al.* (1951), *Esplorazioni sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano eseguite negli anni 1940-1949*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.

ARTAUD A. (1934), *Héliogabale ou l'arnarchiste couronné*, Denoël et Steele, Paris.

AUDOLLENT A. (1904), *Defixionum tabellae*, Fontemoing, Paris.

BAILLE REYNOLDS P. K. (1926), *The Vigiles of Imperial Rome*, Oxford University Press-Milford, Oxford-London.

BAKKER J. (1994), *Living and Working with the Gods: Studies of Evidence for Private Religion and Its Material Environment in the City of Ostia (100-500 AD)*, Gieben, Amsterdam.

BARB A. A. (1957), *Abraxas-Studien*, in AA.VV., *Hommages à Waldemar Deonna*, Latomus, Bruxelles, pp. 67-86.

BARCELÓ P. (2013), *Sobre la utilización de la religión en la II Guerra Púnica*, in "Arys", 11, pp. 163-72.

BARCHIESI A. (a cura di) (2004), Ovidio, *Metamorfosi*, vol. I: *Libri I-II*, Mondadori, Milano.

BASANOFF V. (1947), *Evocatio. Étude d'un rituel militaire romain*, Presses Universitaires de France, Paris.

BAYET J. (1926), *Les origines de l'Hercule romain*, De Boccard, Paris.

BEARD M. (2007), *The Roman Triumph*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

BEARD M., NORTH J., PRICE S. (1998), *Religions of Rome*, vol. I: *A History*; vol. II: *A Sourcebook*, Cambridge University Press, Cambridge.

BECK R. (2007), *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun*, Oxford University Press, Oxford-New York.

BECKER M. (Hrsg.) (2016), Porphyrios, *"Contra Christianos". Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen*, de Gruyter, Berlin-Boston.

BELAYCHE N. (2000a), DEAE SVRIAE SACRVM. *La romanité des cultes "orientaux"*, in "Revue historique", 302, pp. 564-92.

ID. (2000b), *L'Oronte et le Tibre: L'"Orient" des cultes "orientaux" de l'empire romain*, in M. A. Amir-Moezzi, J. Scheid (éds.), *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, Brepols, Turnhout, pp. 1-35.

ID. (2007), *Les immigrés orientaux à Rome et en Campanie: fidélité aux* patria *et intégration sociale*, in A. Laronde, J. Leclant (éds.), *La Méditerranée d'une rive à l'autre: culture classique et cultures périphériques*, De Boccard, Paris, pp. 243-60.

ID. (2011), *Le possible "corps" des dieux: retour sur Sarapis*, in F. Prescendi, Y. Volokhine (éds.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Labor et Fides, Genève, pp. 227-50.

ID. (2014), *L'altare bilingue. Immigrati orientali e religioni nella Roma imperiale*, Edizioni Dehoniane, Bologna.

BELAYCHE N., DUBOIS J.-D. (éds.) (2011), *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Presses de l'université Paris-Sorbonne, Paris.

BELLELLI G. M. (1997a), *Les sanctuaires de* Iuppiter Dolichenus *à Rome*, in Bellelli, Bianchi (1997), pp. 305-28.

ID. (1997b), *Quelques observations sur le sanctuaire de* Iuppiter Dolichenus, in Bellelli, Bianchi (1997), pp. 349-56.

BELLELLI G. M., BIANCHI U. (éds.) (1997), *Orientalia sacra Vrbis Romae. Dolichena et Heliopolitana. Pour une typologie historique des cultes cosmopolites d'origines syrienne et commagénienne*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma.

BENDLIN A. (2011), *Associations, Funerals, Sociality, and Roman Law: The Collegium of Diana and Antinous in Lanuvium (*CIL *14.2112) Reconsidered*, in M. Öhler (Hrsg.), *Aposteldekret und antikes Vereinswesen. Gemeinschaft und ihre Ordnung*, Mohr Siebeck, Tübingen, pp. 207-96.

BERNEDER H. (2004), *Magna Mater Kult und Sybillinen. Kulttransfer und*

annalistische Geschichtsfiktion, Institut für Sprachen und Literaturen der Universität Innsbruck, Innsbruck.

BERNSTEIN F. (1998), Ludi publici. *Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Spiele im republikanischen Rom*, Steiner, Stuttgart.

BERTRAND-DAGENBACH C. (1990), *Alexandre Sévère et l'Histoire Auguste*, Latomus, Bruxelles.

BETTINI M. (2017), *A che servono i Greci e i Romani?*, Einaudi, Torino.

BIANCHI L. (1999a), *Roma. Il monte di Santo Spirito tra Gianicolo e Vaticano*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma.

ID. (1999b), Ad limina Petri. *Spazio e memoria della Roma cristiana*, Donzelli, Roma.

ID. (2009), *Roma e nuova Roma, impero ed ecumene cristiana. Il significato storico-politico e storico-religioso delle traslazioni di corpi santi all'* Apostoleion *di Costantinopoli negli anni 356-357*, in "Chaos & Kosmos", 10, pp. 1-44, http://www.chaosekosmos.it/pdf/2009_01.pdf (ultima consultazione 14 febbraio 2018).

BIANCHI U. (1950), *Disegno storico del culto capitolino nell'Italia romana e nelle provincie dell'Impero*, in "Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Memorie. Classe di Scienze morali storiche e filologiche", serie VIII, 2, 7, pp. 349-415.

ID. (ed.) (1979), *Mysteria Mithrae: Proceedings of the International Seminar on the "Religio-Historical Character of Roman Mithraism, with Particular Reference to Roman and Ostian Sources". Rome and Ostia, 28-31 March 1978*, Brill-Edizioni dell'Ateneo e Bizarri, Leiden-Roma.

ID. (1997), *IOMD ubi ferrum nascitur*, in Bellelli, Bianchi (1997), pp. 591-8.

ID. (2015), *Riscatto e palingenesi: gli attori umani. Momenti di storia religiosa*, in "Chaos & Kosmos", 16, pp. 1-19, http://www.chaosekosmos.it/pdf/2015_02 (ultima consultazione 14 febbraio 2018).

BIANCHI U., VERMASEREN M. J. (a cura di) (1982), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano, Atti del Colloquio Internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano, Roma, 24-28 settembre 1979*, Brill, Leiden.

BIDEZ J., CUMONT F. (1938), *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, 2 voll., Les Belles Lettres, Paris.

BLÖMER M. (2011), *Die Stele von Doliche*, in E. Winter (Hrsg.), *Von Kummuh nach Telouch. Archäologische und historische Untersuchungen in Kommagene. Dolichener und Kommagenische Forschungen IV*, Habelt, Bonn, pp. 69-104.

ID. (2012), Iuppiter Dolichenus *zwischen lokalem Kult und reichsweiter Verehrung*, in Blömer, Winter (2012), pp. 39-98.

BLÖMER M., WINTER E. (Hrsg.) (2012), *Iuppiter Dolichenus. Vom Lokalkult zur Reichsreligion*, Mohr Siebeck, Tübingen.

BODEI GIGLIONI G. (1977), Pecunia fanatica. *L'incidenza economica dei templi laziali*, in "Rivista storica italiana", 89, pp. 33-76.

BOHAK J. (2008), *Ancient Jewish Magic*, Cambridge University Press, Cambridge.

BONNER C. (1950), *Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian*, University of Michigan Press, Ann Arbor-London.

BONNET C. (1989), *Les connotations sacrées de la destruction de Carthage*, in H. Devijver, E. Lipinski (eds.), *Punic Wars: Proceedings of the Conference Held in Antwerp from the 23th to the 26th of November 1988 in Cooperation with the Department of History of the "Universiteit Antwerpen" (UFSIA)*, Peeters, Leuven, pp. 289-305.

ID. (2009), *Le visage et le nom. Réflexions sur les interfaces divines à la lumière de la documentation proche-orientale*, in L. Bodiou *et al.*, éds., *Chemin faisant. Mythes, cultes et société en Grèce ancienne. Mélanges en l'honneur de Pierre Brulé*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2009, pp. 205-14 (trad. it. in "Chaos & Kosmos", 16, 1-14, 2015, http://www.chaosekosmos.it/pdf/2015_03.pdf, ultima consultazione 14 febbraio 2018).

BONNET C., BRICAULT L. (éds.) (2016), *Quand les dieux voyagent. Cultes et mythes en mouvement dans l'espace méditerranéen antique*, Labor et Fides, Genève.

BONNET C., RÜPKE J., SCARPI P. (Hrsg.) (2006), *Religions orientales – Culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove. Im Rahmen des trilateralen Projektes "Les religions orientales dans le monde gréco-romain"*, Steiner, Stuttgart.

BONNET C., VAN HAEPEREN F. (éds.) (2006), F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Aragno, Torino (1er éd. Leroux, Paris 1906; 4ème éd. revue, illustrée et annotée, Librairie Orientaliste P. Geuthner, Paris 1929).

BORGEAUD PH. (1996), *La mère des dieux: de Cybèle à la Vierge Marie*, Seuil, Paris (trad. it. Morcelliana, Brescia 2006).

BOUCHÉ-LECLERCQ A. (1871), *Les pontifes dans l'ancienne Rome. Étude historique sur les institutions religieuses de Rome*, Librairie A. Franck, Paris.

BOWERSOCK G. (1975), *Herodian and Elagabalus*, in "Yale Classical Studies", 24, pp. 229-36.

BRAUND S. H. (1989), *Juvenal and the East: Satire as an Historical Source*, in D. H. French, C. S. Lightfoot (eds.), *The Eastern frontier of the Roman Empire: Proceedings of a Colloquium Held at Ankara in September 1988*, vol. 1, British Archaeological Reports, Oxford, pp. 45-52.

BRICAULT L. (2000-01), *Les Anubophores*, in "Bulletin de la Société d'Égyptologie", 24, pp. 29-42.

ID. (2001), *Atlas de la diffusion des cultes isiaques (IVe s. av. J.-C. - IVe s. apr. J.-C.)*, De Boccard, Paris.

ID. (2006), *Isis, Dame des flots*, Université de Liège-Centre Informatique de Philosophie et Lettres, Liège.

ID. (2014), Gens isiaca *et identité polythéiste à Rome à la fin du IVe s. apr. J.-C.*, in L. Bricault, M. J. Versluys (eds.), *Power, Politics and the Cults of Isis*, Brill, Leiden-Boston, pp. 326-59.

BRICAULT L., BONNET C. (eds.) (2013), *Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Brill, Leiden-Boston.

BRICAULT L., VERSLUYS M. J. (eds.) (2012), *Egyptian Gods in the Hellenistic and Roman Mediterranean: Image and Reality between Local and Global*, supplemento a "Mythos", 3, Sciascia, Caltanissetta-Roma.

BRISSON L. (1992), *Plotin et la magie. Le chapitre 10 de la* Vie de Plotin *par Porphyre*, in Brisson *et al.* (1982-92), vol. II, pp. 465-75.

BRISSON L. *et al.* (éds.) (1982-92), Porphyre, *La vie de Plotin*, vol. I: *Travaux préliminaires et index grec complet*; vol. II: *Études d'introduction, texte grec et traduction française, notes complémentaires, bibliographie*, Vrin, Paris.

BROISE H., SCHEID J. (éds.) (1987), *Le* balneum *des frères Arvales*, École française de Rome, Rome.

BROWN P. (1995), *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Cambridge University Press, Cambridge.

BÜLOW CLAUSEN K. (2012), *Domitian between Isis and Minerva. The Dialogue between the "Egyptian" and "Graeco-Roman" Aspects of the Sanctuary of Isis at Beneventum*, in Bricault, Versluys (2012), pp. 93-122.

BURCKHARDT J. (1853), *Die Zeit Constantins des Grossen*, Schweighauser, Basel (trad. it. Sansoni, Firenze 1957).

BURKERT W. (1987), *Ancient Mystery Cults*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London (trad. it. Laterza, Roma-Bari 1991).

BURNS D. (2014), *Apocalypse of the Alien God: Platonism and the Exile of Sethian Gnosticism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

BURTON P. J. (1996), *The Summoning of Magna Mater to Rome (205 BC)*, in "Historia", 45, pp. 36-62.

CADOTTE A. (2007), *La Romanisation des Dieux. L'*interpretatio Romana *en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*, Brill, Leiden.

CALZINI GYSENS J. (1997), *Dieux ancestraux et Baals syriens attestés à Rome*, in Bellelli, Bianchi (1997), pp. 261-76.

CAMERON A. (2011), *Last Pagans of Rome*, Oxford University Press, Oxford-New York.

CAMPBELL J. B. (2012), *Trajan* (Marcus Ulpius Traianus), in S. Hornblower, A. Spawforth, E. Edinow (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford University Press, Oxford (4th ed.), pp. 1498-9.

CAPRIOTTI VITTOZZI G. (2014), *The Flavians. Pharaonic Kingship between*

Egypt and Rome, in L. Bricault, M. J. Versluys (eds.) (2014), *Power, Politics and the Cults of Isis: Proceedings of the Vth International Conference of Isis Studies (Boulogne-sur-Mer, October 13-15, 2011)*, Brill, Leiden-Boston, pp. 237-59.

CARCOPINO J. (1930), *Virgile et le mystère de la IVe églogue*, L'Artisan du livre, Paris.

CASAGLIA M. *et al.* (a cura di) (1997), Plotino, *Enneadi*, 2 voll., UTET, Torino.

CASAUX M. (2012), *Identité chrétienne, altérité et "cultes orientaux"*, in Bricault, Versluys (2012), pp. 123-38.

CASCINO R., GASPARINI V. (a cura di) (2009), *Falacrinae. Le origini di Vespasiano. Catalogo della mostra (Cittareale, 18 luglio 2009-10 gennaio 2010)*, Quasar, Roma.

CASTAGNOLI F. (1992), *Il Vaticano nell'antichità classica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.

CATAPANO G. (1996), *Reazione ellenica al cristianesimo nel trattato «Contro gli gnostici» di Plotino? Alcune considerazioni critiche*, in "Verifiche", 25, pp. 323-61.

CECCHELLI M. (a cura di) (2001), *Materiali e tecniche dell'edilizia paleocristiana a Roma*, De Luca, Roma.

CEVA M. (a cura di) (1979), Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica*, Rusconi, Milano.

CHAMOUX F. (1986), *Vues nouvelles sur Marc Antoine*, in "Echos du Monde Classique", 30, pp. 231-43.

CHAUSSON F. (1995), Vel Iovi vel Soli*: Quatre études autour de la Vigna Barberini (191-354)*, in "Mélanges de l'École française de Rome-Antiquité", 107, pp. 661-765.

CHIARADONNA R. (a cura di) (2012), *Filosofia tardoantica. Storia e problemi*, Carocci, Roma.

ID. (a cura di) (2016), *Storia della filosofia antica*, vol. IV: *Dalla filosofia imperiale al tardo antico*, Carocci, Roma.

CHINI P. (1997), *Le* Dolocenum *de l'Aventin: interprétation des structures*, in Bellelli, Bianchi (1997), pp. 329-48.

CLARK A. J. (2007), *Divine Qualities: Cult and Community in Republican Rome*, Oxford University Press, Oxford.

CLAUSS M. (2000), *The Roman Cult of Mithras: The God and His Mysteries*, University Press, Edinburgh.

COARELLI F. (1982), *I monumenti dei culti orientali in Roma. Questioni topografiche e cronologiche*, in Bianchi, Vermaseren (1982), pp. 33-67.

ID. (1984), *Iside capitolina, Clodio e i mercanti di schiavi*, in N. Bonacasa, A. di Vita (a cura di), *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani*, vol. III, «L'Erma» di Bretschneider, Roma, pp. 461-76.

ID. (1987), *I santuari del Lazio in età repubblicana*, La Nuova Italia, Roma.
ID. (2000), *Roma, la città come cosmo*, in C. Nicolet, R. Ilbert, J.-C. Depaule (éds.), *Mégapoles méditerranéennes. Géographie urbaine rétrospective*, École française de Rome, Rome, pp. 288-310.
ID. (2008), *Guida archeologica di Roma*, Laterza, Roma-Bari (6ª ed.).
ID. (a cura di) (2009), *Divus Vespasianus. Il bimillenario dei Flavi. Catalogo della mostra (Roma, 27 marzo 2009-10 gennaio 2010)*, Electa, Milano.
ID. (2012), *Palatium. Il Palatino dalle origini all'Impero*, Quasar, Roma.
COLINI A. M. (1935), *La scoperta del Santuario delle divinità dolichene sull'Aventino*, in "Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma", 63, pp. 145-60.
COLLON S. (1940), *Remarques sur les quartiers juifs de la Rome antique*, in "Mélanges d'archéologie et d'histoire", 57, pp. 72-94.
CORBY FINNEY P. (1994), *The Invisible God*, Oxford University Press, New York-Oxford.
CORDISCHI L. (1989-90), *Il frontoncino con la dea* Caelestis *nei Musei Capitolini: cenni sulla divinità e sul suo culto*, in "Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma", 93, pp. 329-38.
CORSANO M., PALLA R. (a cura di) (2003), Ps.-Paolino Nolano, *Poema ultimum (carm. 32)*, ETS, Pisa.
CRACCO RUGGINI L. (1979), *Il paganesimo romano tra religione e politica (384-394 d.C.): per una reinterpretazione del* Carmen contra paganos, Accademia nazionale dei Lincei, Roma.
ID. (1991), *Elagabalo, Costantino e i culti «siriaci»*, in G. Bonamente, N. Duval (éds.), *Historiae Augustae Colloquium Parisinum*, Università degli Studi, Macerata, pp. 123-46.
CRAWFORD M. H. (ed.) (1974), *Roman Republican Coinage*, Cambridge University Press, Cambridge.
CREMONA V. (1982), *La poesia civile di Orazio*, Vita e Pensiero, Milano.
CUCCHIARELLI A. (a cura di) (2012), Publio Virgilio Marone, *Le Bucoliche*, Carocci, Roma.
CUMONT F. (1928), *L'autel palmyrénien du musée du Capitole*, in "Syria", 9, pp. 101-9.
ID. (1937), *L'Égypte des astrologues*, Vromant & co., Bruxelles.
D'ALESSIO V. (2013), Ibunt semimares. *I galli di Cybele e l'etica sessuale romana*, in "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", 79, pp. 440-62.
D'ANCONA C. (2012), *Plotin*, in R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. Va, CNRS, Paris, pp. 885-1070.
D'ANDREA B. (2014), *I tofet del Nord Africa dall'età arcaica all'età romana (VIII sec. a.C.-II sec. d.C.)*, Serra, Pisa-Roma.
DANIEL R. W., MALTOMINI F. (eds.) (1990-92), *Supplementum magicum*, 2 voll., Westdeutscher Verlag, Opladen.

DE BELLIS S. (1997), *Sur la typologie des triangles votifs du culte de Jupiter Dolichénien*, in Bellelli, Bianchi (1997), pp. 457-70.

DE BLOIS L. (1976), *The Policy of the Emperor Gallienus*, Brill, Leiden.

DE CARO S. (2006), *Il santuario di Iside a Pompei e nel Museo Archeologico Nazionale. Guida rapida*, Museo Archeologico Nazionale di Napoli, Napoli.

DE JONG A. (1997), *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Brill, Leiden-New York-Köln.

DELATTE A., DERCHAIN PH. (1964), *Bibliothèque nationale. Cabinet des médailles et antiques. Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Bibliothèque nationale, Paris.

DELGADO DELGADO J. A. (2006), Ex decreto sacerdotum. *La responsabilidad de los colegios sacerdotales romanos en la renovación de la tradición religiosa*, in Id. (ed.), *Dioses viejos-Dioses nuevos. Formas de incorporación de nuevos cultos en la ciudad antigua*, Fundación Canaria MAPFRE Guanarteme, Las Palmas de Gran Canaria, pp. 89-100.

ID. (2008), *Prácticas y comportamientos religiosos de los Romanos durante la segunda Guerra Púnica. "La religión como factor de integración" a examen*, in N. Spineto (a cura di), *La religione come fattore di integrazione. Modelli di convivenza e di scambio religioso nel mondo antico*, *Atti del IV Convegno Internazionale del Gruppo di Ricerca Italo-Spagnolo di Storia delle Religioni (Università degli Studi di Torino, 29-30 settembre 2006)*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, pp. 111-40.

DE MONTREMY J.-M., SCHEID J. (2008), *Jupiter et la puissance de Rome*, Larousse, Paris.

DENZEY LEWIS N. (2012), *Introduction to "Gnosticism": Ancient Voices, Christian Worlds*, Oxford University Press, Oxford (trad. it. Carocci, Roma 2014).

DEPALMA DIGESER E. (2012), *A Threat to Public Piety: Christians, Platonists and the Great Persecution*, Cornell University Press, Ithaca (NY).

DERCHAIN PH. (1969), *Le démiurge et la balance*, in AA.VV., *Religions en Égypte hellénistique et romaine. Colloque de Strasbourg 1967*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 31-4.

DIELEMAN J. (2005), *Priests, Tongues, and Rites: The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)*, Brill, Leiden.

DIRVEN L. (1999), *The Palmyrenes of Dura-Europos: A Study of Religious Interaction in Roman Syria*, Brill, Leiden.

DODDS E. R. (1951), *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles (trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1959; rist. Rizzoli, Milano 2009).

ID. (1965) *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1970).

DONDIN-PAYRE M., KAUFMANN-HEINIMANN A. (2009), *Trésors et biens des temples. Réflexions à partir du cas des Gaules: Neuvy, Champoulet, Cobannus (Éduens)*, in "Archiv für Religionsgeschichte", 11, pp. 69-120.

DRIJVERS H. J. W. (1976), *The Religion of Palmyra*, Brill, Leiden.

DUBOURDIEU A. (1989), *Les origines et le développement du culte des Pénates à Rome*, École française de Rome, Rome.

DUBUISSON M. (2001), *Barbares et barbarie dans le monde gréco-romain: du concept au slogan*, in "L'Antiquité classique", 70, pp. 1-16.

DUMÉZIL G. (1974), *La religion romaine archaïque avec un appendice sur la religion des Étrusques*, Payot, Paris (2ème éd.) (trad. it. Rizzoli, Milano 1977).

ID. (1986), *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Gallimard, Paris (2ème éd.).

DUNAND F. (1973), *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, vol. I: *Le culte d'Isis et les Ptolemées*; vol. II: *Le culte d'Isis en Grèce*; vol. III: *Le culte d'Isis en Asie mineure. Clergé et rituel des sanctuaires*, Brill, Leiden.

DUTHOY R. (1969), *The* Taurobolium*: Its Evolution and Terminology*, Brill, Leiden.

ID. (1978), *Les* *Augustales, in ANRW, II, 16, 2, pp. 1224-309

DUTHOY F., FREL J. (1997), *Observations sur le sanctuaire syrien du Janicule*, in Bellelli, Bianchi (1997), pp. 289-303.

ECK W. (2010), *Ein Altar aus Caesarea Maritima und ein neues Dokument für den nordsyrischen Gott Turmasgade*, in "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik", 174, pp. 185-8.

EGGEBRECHT A. (1993), *Pelizaeus-Museum Hildesheim. Die ägyptische Sammlung*, von Zaber, Mainz am Rhein.

ENSOLI S., LA ROCCA E. (a cura di) (2000), *Aurea Roma: dalla città pagana alla città cristiana*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma.

EQUINI SCHNEIDER E. (1987), *Il santuario di Bel e delle divinità di Palmira. Comunità e tradizioni religiose dei Palmireni a Roma*, in "Dialoghi di Archeologia", 5, pp. 67-85.

ERSKINE A. (2001), *Troy between Greece and Rome: Local Tradition and Imperial Power*, Oxford University Press, Oxford-New York.

ESTIENNE S. (2006), *Images et culte: pratiques "romaines"/influences "orientales"?*, in Bonnet, Rüpke, Scarpi (2006), pp. 147-58.

FACELLA M. (2008), *A New Statue Base for Caracalla from Dülük Baba Tapesi*, in Winter (2008a), pp. 125-36.

FARAONE C. A. (1999), *Greek Love Magic*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

FAUTH W. (1995), *Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Brill, Leiden-New York-Köln.

FEAR A. T. (1996), *Cybele and Christ*, in Lane (1996), pp. 38-50.

FELDMAN L. H. (1991), *Pro-Jewish Intimations at Tacitus*, in "Revue des Études Juives", 150, pp. 331-60.

FERRARY J.-L. (1988), *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique de la seconde guerre de Macédoine à la guerre contre Mithridate*, École française de Rome, Rome.

FERRI G. (2010a), *Tutela segreta ed* evocatio *nel politeismo romano*, Bulzoni, Roma.

ID. (2010b), *Tutela urbis. Il significato e la concezione della divinità tutelare cittadina nella religione romana*, Steiner, Stuttgart.

FESTUGIÈRE A.-J. (1949-54), *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 voll., Gabalda, Paris.

FILLIOZAT J. (1945), *La doctrine des Brahmanes d'après saint Hippolyte*, in "Revue de l'Histoire des Religions", 130, pp. 59-91.

FINK R., SPENCER HOEY A., FIFIELD SNYDER W. (1940), *The* Feriale Duranum, Yale University Press, New Haven (CT).

FIRPO G. (2005), *Ancora sui* decem menses *di Verg. Ecl. 4, 61*, in "Vita e Pensiero", 79, pp. 41-8.

FISHWICK D. (1988), *Dated Inscriptions and the* Feriale Duranum, in "Syria", 65, pp. 349-61.

ID. (1988-2004), *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, 3 voll. (6 tomi), Brill, Leiden-Boston-Köln.

FLOWER H. I. (1996), *Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture*, Clarendon Press, Oxford.

FLUSS M. (1923), *s.v. Severus 13*, in RE, II A, coll. 1940-2002.

FOWLKES-CHILDS B. (2011), *The Cults of Syrian-Phoenician Gods in the City of Rome: Archaeology, Topography, and Connections to the Roman East*, Ph.D. Thesis, New York University, New York.

FRASCHETTI A. (1999), *La conversione: da Roma pagana a Roma cristiana*, Laterza, Roma-Bari.

ID. (2005), *Roma e il Principe*, Laterza, Roma-Bari (2ª ed.).

FREY M. (1989), *Untersuchungen zur Religion und zur Religionspolitik des Kaisers Elagabal*, Steiner, Stuttgart.

FREYBURGER G. (1986), *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque d'Auguste*, Les Belles Lettres, Paris.

FRIGGERI R. (2001), *La collezione epigrafica del Museo nazionale romano alle Terme di Diocleziano*, Electa, Milano.

GABBA E. (1998), *L'invenzione greca della costituzione romana*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. II: *Una storia greca*, t. 3: *Trasformazioni*, Einaudi, Torino, pp. 857-66.

GAGÉ J. (1955), *Apollon Romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du "ritus Graecus" des origines à Auguste*, De Boccard, Paris.

ID. (1968), *Basileia. Les Césars, les Rois d'Orient et les «Mages»*, Les Belles Lettres, Paris.

GAGER J. G. (1983), *The Origins of Antisemitism: Attitudes towards Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, Oxford University Press, New York-Oxford.

ID. (1992), *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford University Press, New York-Oxford.

GALISNKY G. K. (1969), *Aeneas, Sicily, and Rome*, Princeton University Press, Princeton (NJ).

ID. (1996), *Augustan Culture: An Interpretive Introduction*, Princeton University Press, Princeton (NJ).

GARCÍA-BELLIDO M. P. (1989), *Punic Iconography on the Roman* Denarii *of M. Plaetorius Cestianus*, in "The American Journal of Numismatics", 1, pp. 37-49.

GASPARINI V. (2009), *I culti egizi*, in Coarelli (2009), pp. 348-53.

ID. (2017), *Negotiating the Body: Between Religious Investment and Narratological Strategies. Paulina, Decius Mundus and the Priests of Anubis*, in R. L. Gordon, G. Petridou, J. Rüpke (eds.), *Beyond Priesthood: Religious Entrepreneurs and Innovators in the Roman Empire*, de Gruyter, Berlin-New York, pp. 385-416.

ID. (in stampa), *Les acteurs sur scène. Théâtre et théâtralisation dans les cultes isiaques*, in Gasparini, Veymiers.

GASPARINI V., VEYMIERS R. (eds.) (in stampa), *The Greco-Roman Cults of Isis: Agents, Images and Practices. Proceedings of the VIth International Conference of Isis Studies (Erfurt, May 6-8 - Liège, September 23-24 2013)*, Brill, Leiden-Boston.

GATTI G. (1896), *Di una antica iscrizione che ricorda la dea* Virgo Caelestis, in "Dissertazioni della Pontificia Accademia Romana di Archeologia", serie II, 6, pp. 329-52.

GAUCKLER P. (1912), *Le Sanctuaire syrien du Janicule*, Picard et fils, Paris.

GEE R. (2010), *The* Lucus Furrinae *and the Syrian Sanctuary on the* Janiculum*: Encroachment? Or Renovation and Transformation?*, in AA.VV., *XVII International Congress of Classical Archaeology Roma 2008: Meetings between Cultures in the Ancient Mediterranean*, "Bollettino di Archeologia on line", vol. speciale, pp. 42-8, http://www.bollettinodiarcheologiaonline.beniculturali.it/documenti/generale/4_GEE.pdf (ultima consultazione 14 febbraio 2018).

GIANNOBILE S. (2003), *Braccialetto di bronzo siciliano con* incipit *del salmo 90 (91)*, in "Kokalos", 49, pp. 129-32.

GINOUX P. (1987), *Incantations magiques syriaques*, Peeters, Louvain-Paris.

GODDARD C. (2004), *Furrinae Lucus*, "Lexicon Topographicum Urbis Romae-Suburbium", 2, pp. 278-84, 439-41.

ID. (2008), *Nuove osservazioni sul "Santuario siriaco" al Gianicolo*, in B. Palma

Venetucci (a cura di), *Testimonianze di culti orientali tra scavo e collezionismo*, Artemide, Roma, pp. 165-73.

GOODHUE N. (1975), *The* Lucus Furrinae *and the Syrian Sanctuary on the* Janiculum, Hakkert, Amsterdam.

GORDON R. (2007), *Institutionalized Religious Options: Mithraism*, in J. Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Blackwell, Oxford, pp. 392-405.

GRAF F. (1995), *La magia nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari.

GRAILLOT H. (1912), *Le culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, Fontemoing, Paris.

GRENIER J.-C. (1977), *Anubis alexandrin et romain*, Brill, Leiden.

ID. (1990), *La décoration statuaire du "Serapeum" du "Canope" de la Villa Adriana. Essai de reconstitution et d'interprétation*, [Musei vaticani-École française de Rome], Roma.

ID. (2008a), *Il Canopo di Adriano*, in Lo Sardo (2008), pp. 112-7.

ID. (2008b), *L'obelisco Barberini*, in Lo Sardo (2008), pp. 118-21.

ID. (2008c), *L'Osiris Antinoos*, Université Paul Valéry-Montpellier III, Montpellier.

GRENIER J.-C., COARELLI F. (1986), *La tombe d'Antinoüs à Rome*, in "Mélanges de l'École française de Rome-Antiquité", 98, pp. 217-53.

GRIMM A. (1997), *Iside imperiale. Aspetti storico-culturali del culto isiaco al tempo degli imperatori romani*, in E. A. Arslan (a cura di), *Iside. Il mito, il mistero, la magia. Catalogo della mostra (Milano, 22 febbraio-1 giugno 1997)*, Electa, Milano, pp. 120-33.

GROS P. (2008), *La Gaule narbonnaise: de la conquête romaine au III^e siècle apr. J-C.*, Picard-Zabern, Paris-Mainz am Rhein.

GROSLAMBERT A. (2009), *Les dieux romains traditionnels dans le calendrier de Doura-Europos*, in C. Wolff (éd.), *L'armée romaine et la religion sous le Haut-Empire romain. Actes du quatrième congrès de Lyon, 26-28 octobre 2006*, De Boccard, Lyon-Paris, pp. 271-92.

GRUEBER H. A. (1874), *Roman Medallions in the British Museum*, The Trustees, London.

GRUEN E. S. (1992), *Culture and National Identity in Republican Rome*, Cornell University Press, Ithaca (NY).

GUARDUCCI M. (1946-48), *Nuovi documenti del culto di* Caelestis *a Roma*, in "Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma", 72, pp. 11-25.

ID. (1965), *Le reliquie di Pietro sotto la Confessione della Basilica Vaticana*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.

ID. (1967), *Le reliquie di Pietro sotto la Confessione della Basilica Vaticana: una messa a punto*, in "Archeologia Classica", 19, pp. 1-97.

HAENSCH R. (2012), *Die Angehörigen des römischen Heeres und der Kult des Iuppiter Dolichenus*, in Blömer, Winter (2012), pp. 111-34.

HAJJAR Y. (1977), *La triade d'Héliopolis-Baalbek. Son culte et sa diffusion à travers les textes littéraires et les documents iconographiques et épigraphiques*, Brill, Leiden.

HALSBERGHE G. H. (1972), *The Cult of Sol Invictus*, Brill, Leiden.

ID. (1984a), *Le culte de* Deus Sol Invictus *à Rome au IIIe siècle ap. J.-C.*, in ANRW, II, 17, 4, pp. 2181-201.

ID. (1984b), *Le culte de* Dea Caelestis, in ANRW, II, 17, 4, pp. 2203-23.

HARLAND P. A. (2003), *Associations, Synagogues and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Fortress Press, Minneapolis.

HARTOG F. (1980), *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Gallimard, Paris.

HASELBERGER L. (ed.) (2008), *Mapping Augustan Rome*, "The Journal of Roman Archaeology. Supplementary Series", 50.

HENRICHS A. (1970), *Pagan Ritual and the Alleged Crimes of Early Christians*, in P. Granfield, J. A. Jungmann (eds.), *Kyriakon: Festschrift J. Quasten*, vol. I, Aschendorff, Münster, pp. 18-35.

HENRY P., SCHWYZER H.-R. (edd.) (1964-82), *Plotini Opera*, 3 voll., Clarendon Press, Oxford (*editio minor*).

HESBERG H. VON (2005), *Ein Rundbau für Herakles am Tiber in Rom*, in X. Lafon, G. Sauron (éds.), *Théorie et pratique de l'architecture romaine*, Publications de l'Université de Provence, Aix-en Provence, pp. 101-13.

ID. (2015), *Temples and Temple Interiors*, in Raja, Rüpke (2015), pp. 320-32.

HEYOB S. K. (1975), *The Cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World*, Brill, Leiden.

HUET V. (1992), *Le sacrifice romain sur les reliefs historiques en Italie*, Thèse dactylographiée, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

INGLEBERT H. (1997), Pars Oceani Orientalis. *Les conceptions de l'Orient dans les œuvres géographiques de l'Antiquité tardive (300-550)*, in A. Sérandour (éd.), *Des Sumériens aux Romains d'Orient. La perception géographique du monde. Espaces et territoires au Proche-Orient ancien. Actes de la table ronde du 16 nov. 1996 organisée par l'URA 1062 "Études sémitiques"*, Maisonneuve, Paris, pp. 177-98.

ISAAC B. (2004), *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton University Press, Princeton (NJ)-Oxford.

JACOB CH. (1991), *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, Colin, Paris.

JACQUES F., SCHEID J. (1992), *Roma e il suo impero. Istituzioni, economia, religione*, Laterza, Roma-Bari.

JOHNSTON S. I. (1990), *Hekate Soteira: A Study of Hekate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature*, Scholars Press, Atlanta (GA).

KAHLOS M. (2002), *Vettius Agorius Praetextatus: A Senatorial Life in between*, Institutum Romanum Finlandiae, Roma (trad. it. Victrix, Forlì 2010).

KLOPPENBORG J. S., WILSON S. G. (eds.) (1996), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, Routledge, London.

KLOTZ D. (2012), *The Lecherous Pseudo-Anubis of Josephus and the "Tomb of 1897" at Akhmim*, in A. Gasse, F. Servajean, Ch. Thiers (éds.), *Et in Aegypto et ad Aegyptum. Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier*, vol. II, Université Paul Valéry-Montpellier III, Montpellier, pp. 383-96.

KNIPE G. (2012), *Filosofia, religione, teurgia*, in Chiaradonna (2012), pp. 253-72.

KOCH C. (1937), *Der römische Juppiter*, Klostermann, Frankfurt am Main (trad. it. Rari nantes, Roma 1986).

KRASSER H., PAUSCH D., PETROVIC I. (Hrsg.) (2008), *Triplici invectus triumpho. Der römische Triumph in augusteischer Zeit*, Steiner, Stuttgart.

KRAUTHEIMER R. (1981), *Roma. Profilo di una città, 312-1308*, Edizioni dell'Elefante, Roma.

ID. (1987), *Tre capitali cristiane. Topografia e politica*, Einaudi, Torino.

KUSSL R. (Hrsg.) (2015), *Augustus. Kunst, Kultur und Kaisertum*, Kartoffeldruck, Speyer.

LANCELLOTTI M. G. (2002), *Attis, between Myth and History: King, Priest, and God*, Brill, Leiden-Boston-Köln.

ID. (2010), Dea Caelestis. *Studi e materiali per la storia di una divinità dell'Africa romana*, Serra, Pisa-Roma.

LANE E. N. (ed.) (1996), *Cybele, Attis and Related Cults: Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, Brill, Leiden.

LÁNG F. (1941), *Das Dolichenum von Brigetio*, in "Dissertationes Pannonicae", serie II, 9, pp. 165-82.

LA PIANA G. (1927), *Foreign Groups in Rome During the First Centuries of the Empire*, in "Harvard Theological Review", 20, pp. 183-403.

LA ROCCA E., PARISI PRESICCE C., LO MONACO A. (a cura di) (2015), *L'età dell'angoscia. Da Commodo a Diocleziano 180-305 d.C.*, MondoMostre, Roma.

LA ROCCA E. *et al.* (a cura di) (2013), *Augusto*, Electa, Milano.

LATHAM J. (2012), *"Fabulous Clap-Trap": Roman Masculinity, the Cult of Magna Mater, and Literary Constructions of the* Galli *at Rome from the Late Republic to Late Antiquity*, in "The Journal of Religion", 92, pp. 84-122.

LE BOHEC Y. (éd.) (2000), *Les légions de Rome sous le Haut-Empire. Actes du Congrès de Lyon (17-19 septembre 1998)*, 2 voll., De Boccard, Paris-Lyon.

LETTA C. (1991), *La dinastia dei Severi*, in A. Schiavone (ed.), *Storia di Roma*, vol. II: *L'impero mediterraneo*, t. 2: *I principi e il mondo*, Einaudi, Torino, pp. 639-700.

LEVI M. A. (1996), *L'Ercole romano*, in "Dialogues d'histoire ancienne", 22, pp. 79-94.

LEVICK B. (2009), *La dinastia flavia*, in Coarelli (2009), pp. 14-23.

LIEBESCHUETZ J. (1979), *Continuity and Change in Roman Religion*, Clarendon Press-Oxford University Press, Oxford-New York.

LIETZ B. (2012), *La dea di Erice e la sua diffusione nel Mediterraneo. Un culto tra Fenici, Greci e Romani*, Edizioni della Normale, Pisa.

LINCOLN B. (1986), *Myth, Cosmos and Society: Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Harvard University Press, London-Cambridge (MA).

LINGUITI A. (2016), *Le scuole neoplatoniche*, in Chiaradonna (2016), pp. 203-26.

LIPIŃSKI E. (1995), *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Peeters, Louvain.

LISSI CARONNA E. (1986), *Il Mitreo dei* Castra peregrinorum *(S. Stefano Rotondo)*, Brill, Leiden.

LOMBARDI P. (1997), *Les sources épigraphiques grecques du sanctuaire du Janicule et de Jupiter Dolichénien à Rome*, in Bellelli, Bianchi (1997), pp. 57-86.

LO SARDO E. (a cura di) (2008), *La Lupa e la Sfinge. Roma e l'Egitto dalla Storia al Mito. Catalogo della mostra (Roma, Museo Nazionale di Castel S. Angelo, 11 luglio-9 novembre 2008)*, Electa, Milano.

LOTT J. B. (2004), *The Neighborhoods of Augustan Rome*, Cambridge University Press, Cambridge.

LUKE T. S. (2010), *A Healing Touch for Empire: Vespasian's Wonders in Domitianic Rome*, in "Greece & Rome", 57, pp. 77-106.

MACCORMACK S. (1974), Adventus *and* Consecratio*: Studies in Roman Imperial Art and Panegyric from the Late Third to the Sixth Century*, Oxford University Press, Oxford.

MALAISE M. (1972), *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Brill, Leiden.

ID. (2014), *Anubis et Hermanubis à l'époque gréco-romaine. Who's who?*, in "Bibliotheca Isiaca", 3, pp. 71-91.

MALAVOLTA M. (2008), *Sulla clausola discrezionale della c.d.* lex de imperio Vespasiani, in "Simblos", 5, pp. 105-130.

MANCINI G. (1910), *s.v. Decuriones*, in DEAR, II, 2, pp. 1515-52.

MARCO SIMÓN F. (1992), *Abraxas. Magia y religión en la Hispania tardoantigua*, in J. Alvar, C. Blázquez, C. G. Wagner (eds.), *Héroes, semidioses y daimones. Primer encuentro-coloquio de ARYS. Jarandilla de la Vera 1989*, Ediciones Clásicas, Madrid, pp. 485-510.

MARI Z. (2008), *I "luoghi egizi" di Villa Adriana: l'*Antinoeion *e la Palestra*, in Lo Sardo (2008), pp. 122-31.

MARI Z., SGALAMBRO S. (2007), *The* Antinoeion *of Hadrian's Villa: Interpre-*

tation and Architectural Reconstruction, in "American Journal of Archaeology", 111, pp. 83-104.

MARINONE N. (a cura di) (1987), Macrobio, *I Saturnali*, UTET, Torino.

MARSILI G. (2012), *L'*Apostoleion *di Costantinopoli: stato della questione ed analisi delle fonti per alcune riflessioni di carattere topografico e architettonico*, in "Rivista di studi bizantini e neoellenici", n.s. 49, pp. 3-51.

MARTENS M., DE BOE G. (eds.) (2004), *Roman Mithraism: The Evidence of the Small Finds*, Institute for the Archaeological Heritage, Brussels.

MASSA F. (2010), *In forma di serpente: incesti, mostri e diavoli nella condanna cristiana dei culti dionisiaci*, in N. Cusumano, V. Andò (a cura di), *Come bestie? Forme e paradossi della violenza tra mondo antico e disagio contemporaneo*, Sciascia, Caltanissetta-Roma, pp. 235-56.

ID. (2014), *Tra la vigna e la croce. Dioniso nei discorsi letterari e figurativi cristiani (II-IV secolo)*, Steiner, Stuttgart.

ID. (2016), *Les théologies barbares chez Eusèbe de Césarée. Taxinomies et hiérarchies*, in S. H. Aufrère, F. Möri (éds.), *Sagesses barbares. Échanges et réappropriation dans l'espace culturel gréco-romain*, La Baconnière, Genève, pp. 597-622.

ID. (2017), *Nommer et classer les religions aux IIe-IVe siècles: la taxinomie «paganisme, judaïsme, christianisme»*, in "Revue de l'histoire des religions", 234, 4, pp. 689-715.

ID. (in stampa), *Pourquoi Bacchus? L'appendice sur les mystères bachiques à Rome dans la construction herméneutique des* Religions orientales *de Franz Cumont*, in D. Praet, A. Lannoy (éds.), *The Christian Mystery: Early Christianity and the Pagan Mystery Cults in the Work of Franz Cumont (1868-1947) and in the History of Scholarship*, Steiner, Stuttgart.

MASTROCINQUE A. (2005), *Le* defixiones *di Porta San Sebastiano*, in "MHNH", 5, pp. 45-60.

ID. (2009), *Des mystères de Mithra aux mystères de Jésus*, Steiner, Stuttgart.

ID. (2011a), *Kronos, Shiva & Asklepios: Studies in Magical Gems and Religions of the Roman Empire*, American Philosophical Society, Philadelphia.

ID. (2011b), *The Colours of Magical Gems*, in Ch. Entwistle, N. Adams (eds.), *"Gems of Heaven". Recent Research on Engraved Gemstones in Late Antiquity c. AD 200-600, Proceedings of the Conference London, London 28-31 May*, Trustees of the British Museum, London, pp. 62-8.

ID. (2013), *Perseus and Sabaoth in magic Arts and Oriental Beliefs*, in E. Suárez de la Torre, A. Pérez Jiménez (eds.), *Mito y magia en Grecia y Roma, Simposio internacional, Barcelona 21-23 marzo 2012*, Libros Pórtico, Barcelona, pp. 103-16.

ID. (2014), *Les intailles magiques du Département des monnaies médailles et antiques*, Bibliothèque Nationale de France, Paris.

MAZZARINO S. (1974), *Antico, tardoantico ed èra costantiniana*, vol. I, Dedalo, Bari.

MCLEAN B. H. (1993), *The Agrippinilla Inscription: Religious Associations and Early Christian Formation*, in Id. (ed.), *Origins and Method: Towards a New Understanding of Judaism and Christianity. Essays in Honour of John C. Hurd*, Sheffield Academic Press, Sheffield, pp. 239-70.

MCLYNN N. (1996), *The Fourth-Century "Taurobolium"*, in "Phoenix", 50, pp. 312-30.

MEIGGS R. (1973), *Roman Ostia*, Clarendon Press, Oxford.

MELE M. (a cura di) (1982), *L'area del "santuario siriaco del Gianicolo". Problemi archeologici e storico-religiosi*, Quasar, Roma.

MERLAT P. (1951), *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichenus*, Geuthner, Paris.

ID. (1960), *Jupiter Dolichenus. Essai d'interprétation et de synthèse*, Presses Universitaires de France, Paris.

MEYER H. (Hrsg.) (1994), *Der Obelisk des Antinoos. Eine kommentierte Edition*, Fink, München.

MEYER M., SMITH R. (eds.) (1994), *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, Harper Collins, San Francisco.

MICHEL S. (2004), *Die magischen Gemmen. Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit*, Akademie, Berlin.

MICHELINI TOCCI F. (1983), *La cosmogonia dei Perati e il gregge di Giacobbe (e Dante)*, in A. Mastrocinque (a cura di), *Omaggio a Piero Treves*, Antenore, Padova, pp. 249-60.

MOMIGLIANO A. (1975), *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*, Cambridge University Press, Cambridge.

MONTANARI E. (1986), *Premessa*, in Koch (1937), trad. it. pp. 11-49.

ID. (1988), *Identità culturale e conflitti religiosi nella Roma repubblicana*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.

ID. (2001), *Categorie e forme nella Storia delle religioni*, Jaca Book, Milano.

ID. (2006), *Il concetto originario di* pax *e* pax deorum, in P. Catalano, P. Siniscalco (a cura di), *Concezioni della pace. VIII Seminario Internazionale di Studi Storici "Da Roma alla Terza Roma" (Roma, Campidoglio, 21-22 aprile 1988)*, Herder, Roma, pp. 39-50.

ID. (2009), Fumosae imagines. *Identità e memoria nell'aristocrazia repubblicana*, Bulzoni, Roma.

MONTESI G. (1982), *Nota sul* δεσμός *di Gaionas*, in Mele (1982), pp. 109-16.

MORIGGI M. (2014), *A Corpus of Syriac Incantation Bowls: Syriac Magical Texts from Late-Antique Mesopotamia*, Brill, Leiden.

MOSCATI S. (1972), *L'origine del «segno di Tanit»*, in "Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei", serie VIII, 27, pp. 371-4.

MUNDLE I. (1961), Dea Caelestis *in Religionspolitik des Septimius Severus und der Julia Domna*, in "Historia", 10, pp. 228-37.

NAGEL S., QUACK J. F., WITSCHEL CH. (eds.) (2017), *Entangled Worlds: Religious Confluences between East and West in the Roman Empire: The Cults of Isis, Mithras, and Jupiter Dolichenus*, Mohr Siebeck, Tübingen.

NAGY A. (2002), *Figuring Out the Anguipede ("Snake-legged God") and His Relation to Judaism*, in "The Journal of Roman Archaeology", 15, pp. 159-72.

NAUTA R. R. (2007), *Phrygian Eunuchs and Roman Virtus: The Cult of the Mater Magna and the Trojan Origins of Rome in Virgil's Aeneid*, in G. Urso (a cura di), *Tra Oriente e Occidente. Indigeni, Greci e Romani in Asia minore. Atti del Convegno Internazionale, Cividale del Friuli, 28-30 settembre 2006*, ETS, Pisa, pp. 79-92.

NAVEH J., SHAKED S. (1993), *Magic Spells and Formulae: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Magnes Press, Hebrew University, Jerusalem.

NIEMEYER H. G., DOCTER R. F., SCHMIDT K. (2007), *Karthago. Die Ergebnisse der Hamburger Grabung unter dem Decumanus Maximus*, Von Zabern, Mainz am Rhein.

NORDEN E. (Hrsg.) (1934), P. Vergilius Maro, *Aëneis Buch VI*, Teubner, Leipzig (3e ed.).

NORTH J. A. (1992), *The Development of Religious Pluralism*, in J. Lieu, J. North, T. Rajak (eds.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, Routledge, London-New York, pp. 174-93.

NOY D. (1995), *Jewish Inscriptions of Western Europe*, vol II: *The City of Rome*, Cambridge University Press, Cambridge.

O'MEARA D. J. (2003), *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford.

OPTENDRENK TH. (1969), *Die Religionspolitik des Kaisers Elagabal im Spiegel des* Historia Augusta, Habelt, Bonn.

ORLANDI S. (2011), *Gli ultimi sacerdoti pagani di Roma: analisi della documentazione epigrafica*, in P. Brown, R. Lizzi Testa (eds.), *Pagans and Christians in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue (IVth-VIth Century AD), Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose (Bose 20-22 October 2008)*, LIT, Wien-Zürich-Berlin-Münster, pp. 426-66.

ORLIN E. M. (1997), *Temples, Religion and Politics in the Roman Republic*, Brill, Leiden.

PALAZZO P., PAVOLINI C. (2013), *Gli dèi propizi. La* Basilica Hilariana *nel contesto dello scavo dell'Ospedale Militare Celio (1987-2000)*, Quasar, Rome.

PANELLA C. (1996), *Meta Sudans*, vol. I: *Un'area sacra in "Palatio" e la valle del Colosseo prima e dopo Nerone*, Istituto poligrafico e zecca dello Stato, Roma.

PARATORE E. (1982), *Motivi soteriologici nella letteratura della tarda età re-*

pubblicana e della prima età imperiale, in Bianchi, Vermaseren (1982), pp. 333-50.

ID. (a cura di) (1988), Virgilio, *Eneide*, vol. III: *Libri V-VI*, Mondadori, Milano (2ª ed.).

PAVOLINI C. (1986), *La vita quotidiana a Ostia*, Laterza, Roma-Bari.

ID. (2006), *Ostia*, Laterza, Roma-Bari.

PEPPE L. (1990), *La nozione di* populus *e le sue valenze, con un'indagine sulla terminologia pubblicistica nelle formule della* evocatio *e della* devotio, in W. Eder, C. Ampolo (Hrsg.), *Staat und Staatlichkeit in der frühen römischen Republik. Akten eines Symposiums, 12.-15. Juli 1988, Freie Universität Berlin*, Steiner, Stuttgart, pp. 312-43.

PFEIFFER S. (2010), *Ägypten in der Selbstdarstellung der Flavier*, in N. Kramer, Ch. Reitz (Hrsg.), *Tradition und Erneuerung. Mediale Strategien in der Zeit der Flavier*, de Gruyter, Berlin-New York, pp. 273-88.

PHILONENKO M. (1979), *L'anguipède alectorocéphale et le dieu Iaô*, in "Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres", 123, 2, pp. 297-303.

POIRIER P.-H., SCHMIDT TH. S. (2010), *Chrétiens, hérétiques et gnostiques chez Porphyre. Quelques précisions sur la* Vie de Plotin *16, 1-9*, in "Académie des Inscriptions & Belles Lettres. Comptes rendus des séances de l'année 2010", 2 (avril juin), pp. 913-42.

POLLINI J. (2012), *From Republic to Empire: Rhetoric, Religion, and Power in the Visual Culture of Ancient Rome*, University of Oklahoma Press, Norman (OK).

POOLE F. (a cura di) (2016), *Il Nilo a Pompei. Visioni d'Egitto nel mondo romano. Catalogo della mostra (Torino, 5 marzo-4 settembre 2016)*, Panini, Torino.

PRAET D. (2013), *Symbolisme, évolution rituelle et morale dans l'histoire des religions: le cas du* Taurobolium *dans les publications et la correspondance de Franz Cumont et d'Alfred Loisy*, in "Mythos", 7, pp. 125-41.

PREMERSTEIN A. VON (1894), *s.v. Augustales*, in DEAR, I, pp. 824-77.

PRESCENDI F. (2006), *Riflessioni sulla tauroctonia mitraica e il sacrificio romano*, in Bonnet, Rüpke, Scarpi (2006), pp. 113-22.

ID. (2007), *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antiquaire*, Steiner, Stuttgart.

PUGLIESE CARRATELLI G. (1974), *Plotino e i problemi politici del suo tempo*, in AA.VV., *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, pp. 61-70.

QUACK H. J. (2003), *"Ich bin Isis, die Herrin der beiden Länder". Versuch zum demotischen Hintergrund der memphitischen Isisaretalogie*, in S. Meyer (ed.), *Egypt – Temple of the Whole World / Ägypten – Tempel der gesamten Welt. Studies in Honour of Jan Assmann*, Brill, Leiden-Boston, pp. 319-66.

ID. (2006) *The So-called Pantheos. On Polymorphic Deities in Late Egyptian Religion*, in "Ægyptus et Pannonia", 3, pp. 175-90.

RAJA R., RÜPKE J. (eds.) (2015), *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, Wiley-Blackwell, Chichester.

RÉVILLE J. (1886), *La religion à Rome sous les Sévères*, Leroux, Paris.

REY-COQUAIS J.-P. (1999), *Deir El Qalaa*, in "Topoi", 9, 2, pp. 607-28.

REYNOLDS J., TANNENBAUM R. (1987), *Jews and God-fearers at Aphrodisias: Greek Inscriptions with Commentary*, The Cambridge Philological Society, Cambridge.

RICCI C. (2000), Legio II Parthica. *Una messa a punto*, in Le Bohec (2000), vol. I, pp. 397-406.

RICHARDSON J. H., SANTANGELO F. (2011), *Priests and State in the Roman World*, Steiner, Stuttgart.

RIEGER A.-K. (2004), *Heiligtümer in Ostia*, Pfeil, Münich.

ID. (2009), *Tradition locale contre unité supra-régionale: le culte de Magna Mater*, in "Trivium", 4, pp. 2-33.

RIEGER B. (1999), *Die* Capitolia *des Kaisers Domitian*, in "Nikephoros", 12, pp. 171-204.

RITNER R. (2006), *"And Each Staff Transformed into a Snake": The Serpent Wand in Ancient Egypt*, in K. Szpakowska (ed.), *Through A Glass Darkly: Magic, Dreams and Prophesy in Ancient Egypt*, Classical Press of Wales, Swansea, pp. 205-25.

RIVES J. (2006), *Magic, Religion, and Law: The Case of the* Lex Cornelia de sicariis et veneficiis, in C. Ando, J. Rüpke (eds.), *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, Steiner, Stuttgart, pp. 47-68.

RODRÍGUEZ-ALMEIDA E. (1977-78), *Cohortes tres Horreorum Galbanorum*, in "Rendiconti Pontificia Accademia di Archeologia", 50, pp. 9-25.

ROLLER L. (1999), *In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.

ROMANO D. (1998), *L'ultimo pagano. Flaviano nello specchio del* Carmen contra paganos, Palumbo, Palermo.

ROSSO E. (in stampa), *Des empereurs aux traits isiaques? Images et contextes*, in Gasparini, Veymiers.

RÜPKE J. (2004), *La religione dei Romani*, Einaudi, Torino.

ID. (2006), *Organisationsmuster religiöser Spezialisten im kultischen Spektrum Roms*, in Bonnet, Rüpke, Scarpi (2006), pp. 13-26.

ID. (Hrsg.) (2007), *Gruppenreligionen im römischen Reich: Sozialformen, Grenzziehungen und Leistungen*, Mohr Siebeck, Tübingen.

ID. (2008), *Fasti sacerdotum: A Prosopography of Pagan, Jewish, and Christian Religious Officials in the City of Rome, 300 BC to AD 499*, Oxford University Press, Oxford.

ID. (2010), *Religious Pluralism*, in A. Barchiesi, W. Scheidel (eds.), *The Ox-*

ford Handbook of Roman Studies, Oxford University Press, Oxford, pp. 748-66.

ID. (2013), *Tra Giove e Cristo. Trasformazioni religiose nell'impero romano*, Morcelliana, Brescia.

ID. (2014), *Superstitio. Devianza religiosa nell'Impero romano*, Carocci, Roma.

ID. (2015a), *The "Connected Reader" as a Window into Lived Ancient Religion: A Case Study of Ovid's* Libri fastorum, in "Religion in the Roman Empire", 1, pp. 95-113.

ID. (2015b), *Religious Agency, Identity, and Communication: Reflecting on History and Theory of Religion*, in "Religion", 45, pp. 344-66.

ID. (2016a), *On Roman Religion: Lived Religion and the Individual in Ancient Rome*, Cornell University Press, Ithaca (NY).

ID. (2016b), *Pantheon. Geschichte der antiken Religionen*, Beck, München (trad. it. Einaudi, Torino 2018).

RUTTER J. B. (1968), *The Three Phases of the* Taurobolium, in "Phoenix", 22, pp. 226-49.

SABBATUCCI D. (1975), *Lo Stato come conquista culturale*, Bulzoni, Roma.

ID. (1976), *Magia ingiusta e nefasta*, in P. Xella (a cura di), *Magia. Studi di Storia delle Religioni in memoria di Raffaela Garosi*, Bulzoni, Roma, pp. 233-40.

ID. (1988), *La religione di Roma antica dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Mondadori, Milano.

SABLAYROLLES R. (1996), *Libertinus Miles. Les cohortes de vigiles*, École française de Rome, Rome.

SAGGIORO A. (2005), *Diritto romano e identità cristiana. Definizioni storico-religiose e confronti interdisciplinari*, Carocci, Roma.

SAID E. W. (1978), *Orientalism*, Routledge & Kegan, London-Henley (trad. it. Feltrinelli, Milano 2005, 4ª ed.).

SANDERS G. (1972), *s.v. Gallos*, in RAC, vol. VIII, col. 984-1034.

SANTI C. (2008), *Sacra facere. Aspetti della prassi ritualistica divinatoria nel mondo romano*, Bulzoni, Roma.

SANZI E. (1993a), *La coppia* Sol-Luna *nell'iconografia mitriaca, dolichena e cristiana: sovrapposizione o rielaborazione?*, in M. Cecchelli, G. L. Masetti Zannini (a cura di), *«In labore virtus». Studi offerti a mons. dott. Dante Balboni nel 50° di sacerdozio 1941-1991*, Istituto Beato Angelico, Roma, pp. 175-82, 440-3.

ID. (a cura di) (1993b), Giancarlo Montesi, *Miscellanea di Studi storico-religiosi*, Nuova Cultura, Roma.

ID. (1997), *Dimension sociale et organisation du culte dolichénien*, in Bellelli, Bianchi (1997), pp. 475-514.

ID. (2002), *Magia e culti orientali. Osservazioni storico-religiose intorno ad una gemma eliopolitana conservata nel museo archeologico nazionale di Napo-*

li, in A. Mastrocinque (a cura di), *Gemme gnostiche e cultura ellenistica. Atti dell'incontro di studio Verona, 22-23 ottobre 1999*, Pàtron, Bologna, pp. 207-24.

ID. (a cura di) (2006), Firmico Materno, *L'errore delle religioni pagane*, Città Nuova, Roma.

ID. (2007), *Agli ordini di* Iuppiter Dolichenus. *Le iscrizioni alfabetiche, le formule imperative e la dimensione onirica nel culto del dio da Doliche*, in O. Cordovana, M. Galli (a cura di), *Arte e memoria culturale nell'età della Seconda Sofistica, Atti del congresso internazionale tenutosi il 23-24 novembre 2000 presso l'Istituto Archeologico Germanico*, Edizioni del Prisma, Catania, pp. 255-70.

ID. (2013), IVPPITER OPTIMVS MAXIMVS DOLICHENVS. *Un "culto orientale" fra tradizione e innovazione: riflessioni storico-religiose*, Lithos, Roma.

ID. (2017), *Serapide: soluzione e causa della crisi. Osservazioni storico-religiose*, in C. Pisano, E. Sanzi (a cura di), *Crisi e Identità religiosa. Classicità e Tardo Antico / Crisis and Religious Identity: Classical and Late Antiquity. Atti del Convegno internazionale, Santa Maria Capua Vetere, 30 marzo 2015*, Lithos, Roma, pp. 127-46.

SAPELLI RAGNI M. (a cura di) (2012), *Antinoo. Il fascino della bellezza. Catalogo della mostra (Villa Adriana, Tivoli, Roma, 5 aprile-4 novembre 2012)*, Electa, Milano.

SARTRE A., SARTRE M. (2016), *Palmyre. Vérités et légendes*, Perrin, Paris.

SATTERFIELD S. (2012), *Intention and Exotism in Magna Mater's Introduction into Rome*, in "Latomus", 71, pp. 373-91.

SAXER V. (1988), Domus ecclesiae-οἶκος τῆς ἐκκλησίας *in den frühchristlichen literarischen Texten*, in "Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte", 83, pp. 167-79.

ID. (2001), *La Chiesa di Roma dal V al X secolo: amministrazione centrale e organizzazione territoriale*, in AA.VV., *Roma nell'alto medioevo* ("Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo", 48), CISAM, Spoleto, pp. 493-632.

SAXL F. (1931), *Mithras. Typengeschichtliche Untersuchungen*, Keller, Berlin.

SCHÄFER P. (1998), *Judeophobia. Attitudes towards the Jews in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London.

SCHEID J. (1990), *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, École française de Rome, Rome.

ID. (1994), *Claudia, la vestale*, in A. Fraschetti (a cura di), *Roma al femminile*, Laterza, Roma-Bari, pp. 3-20.

ID. (1995), *Le ΔΕΣΜΟΣ de Gaionas. Observations sur une plaque inscrite du sanctuaire des dieux syriens à Rome (*IGUR *109)*, in "Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité", 107, pp. 301-14.

ID. (1997), *L'écrit et l'écriture dans la religion romaine: mythe et réalité*, in B.

Gratien, R. Hanoune (éds.), *Lire l'écrit. Textes, archives bibliothèques dans l'Antiquité*, "Ateliers. Cahiers de la maison de la recherche", 12, pp. 99-108.

ID. (2013), *Les dieux, l'État et l'individu, Réflexions sur la religion civique à Rome*, Seuil, Paris.

SCHÜTTE-MAISCHATZ A., WINTER E. (2004), *Doliche – Eine kommagenische Stadt und ihre Götter. Mithras und Iupiter Dolichenus*, Habelt, Bonn.

SCHWARZER H. (2012), *Die Heiligtümer des* Iuppiter Dolichenus, in Blömer, Winter (2012), pp. 143-210.

SCHWERTHEIM E. (1979), *Mithras. Seine Denkmäler und sein Kult*, in "Antike Welt", Sonderheft 10, Raggi, Feldmeilen.

ID. (1981), *Iupiter Dolichenus. Seine Denkmäler und seine Verehrung*, in M. J. Vermaseren (hrsg.), *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, Brill, Leiden, pp. 193-212.

SCULLARD H.H. (1974), *The Elephant in the Greek and Roman World*, Cornell University Press, Ithaca (NY).

SEGAL A. F. (1977), *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Brill, Leiden.

SEGAL J. B. (2001), *Catalogue of the Aramaic and Mandaic Incantation Bowls in the British Museum*, British Museum, London.

SFAMENI GASPARRO G. (2005), *I misteri di Mithra*, in A. Bottini (ed.), *Il rito segreto. Misteri in Grecia e a Roma*, Electa, Milano, pp. 97-108.

SINI F. (2001), *Sua cuique civitati religio. Religione e diritto pubblico in Roma antica*, Giappichelli Torino.

SIRAGO V. (1967), *Diocleziano*, in AA.VV., *Nuove questioni di Storia Antica*, Marzorati, Milano, pp. 581-613.

SOLIN H. (1983), *Juden und Syrer im westlichen Teil der römischen Welt. Eine ethnisch-demographische Studie mit besonderer Berücksichtigung der sprachlichen Zustände*, in ANRW, II, 29, 2, pp. 587-789.

SOMMELLA P., MIGLIORATI L. (1991), *Il segno urbano. L'opera di Augusto e dei suoi collaboratori*, in A. Schiavone (a cura di), *Storia di Roma*, vol. II: *L'impero mediterraneo*, t. 2: *I principi e il mondo*, Einaudi, Torino, pp. 291-7.

SORDI M. (1984), *I cristiani e l'impero romano*, Jaca Book, Milano.

ID. (1985), Pax deorum *e libertà religiosa nella storia di Roma*, in Id. (a cura di), *La pace nel mondo antico*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 146-54.

ID. (2005), *La conversione di Costantino*, in A. Donati, G. Gentili (a cura di), *Costantino il Grande. La civiltà antica al bivio tra Occidente e Oriente*, Silvana, Cinisello Balsamo, pp. 36-43.

SORRENTI S. (1997), *Les représentations figurées de Jupiter Dolichénien à Rome*, in Bellelli, Bianchi (1997), pp. 367-454.

SPEIDEL M. P. (1965), *Die* equites singulares Augusti. *Begleittruppe der römischen Kaiser des zweiten und dritten Jahrhunderts*, Habelt, Bonn.

ID. (1978), *The Religion of Iuppiter Dolichenus in the Roman Army*, Brill, Leiden.

ID. (1994), *Die Denkmäler der Kaisereiter.* Equites singulares Augusti, Habelt, Bonn.

SPINELLI M. (a cura di) (2009), Prudenzio, *Gli inni quotidiani, Le corone dei martiri*, Città Nuova, Roma.

STEINBY E. M. (1986), *L'industria laterizia a Roma nel tardo Impero*, in A. Giardina (a cura di), *Società romana e impero tardoantico*, vol. II, Laterza, Roma-Bari, pp. 99-164.

STERN H. (1953), *Le calendrier de 354. Étude sur son texte et ses illustrations*, Geuthner, Paris.

STEUERNAGEL D. (2004), *Kult und Alltag in römischen Hafenstädten. Soziale Prozesse in archäologischer Perspektive*, Steiner, Stuttgart.

STROUMSA G. G. (1996), *Philosophy of the Barbarians: On Early Christian Ethnological Representations*, in H. Cancik (Hrsg.), *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift M. Hengel*, vol. II: *Griechische und Römische Religion*, Mohr Siebeck, Tübingen, pp. 339-68.

SUMMERS K. (1996), *Lucretius' Roman Cybele*, in Lane (1996), pp. 337-65.

SWETNAM-BURLAND M. (2015), *Egypt in Italy: Visions of Egypt in Roman Imperial Culture*, Cambridge University Press, New York.

TAKÁCS S. A. (1996), Magna Deum Mater Idaea*, Cybele, and Catullus' Attis*, in Lane (1996), pp. 367-86.

TARDIEU M. (1992), *Les gnostiques dans la* Vie de Plotin*, analyse du chapitre 16*, in Brisson *et al.* (1982-92), pp. 503-63.

TEIXIDOR J. (1979), *The Pantheon of Palmyra*, Brill, Leiden.

THOMAS G. (1984), *Magna Mater and Attis*, in ANRW, II, 17, 3, pp. 1500-35.

TORRE C. (2008), *Ritratti di signora: (per un'interpretazione di Ovidio, «Fasti» IV 247-349)*, in P. F. Moretti (a cura di), *Debita dona. Studi in onore di Isabella Gualandri*, D'Auria, Napoli, pp. 471-501.

TSIOLIS V. (2016), *Antínoo en Mantinea*, in V. Gasparini (a cura di), *Vestigia. Miscellanea di studi storico-religiosi in onore di Filippo Coarelli nel suo 80° anniversario*, Steiner, Stuttgart, pp. 689-99.

TURCAN R. (1978), *Le culte impérial au IIIe siècle*, in ANRW, II, 16, 2, pp. 996-1084.

ID. (1985), *Héliogabale et le sacre du soleil*, Albin Michel, Paris.

ID. (1993), *Les dieux de l'Orient dans l'Histoire Auguste*, in "Journal des Savants", 1, pp. 21-62.

ID. (1998), *Rome et ses dieux*, Hachette, Paris.

ID. (éd.) (2002), Firmicus Maternus, *L'erreur des religions païennes*, Les Belles Lettres, Paris (2ème éd.).

ID. (2004), *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Les Belles Lettres, Paris (3ème éd.).

ID. (2007), *Isis gréco-romaine et l'hénothéisme féminin*, in L. Bricault, M. J. Versluys, P. G. P. Mayboom (eds.), *Nile into Tiber: Egypt in the Roman World. Proceedings of the III^rd International Conference of Isis Studies, Leiden, May 11-14 2005*, Brill, Leiden-Boston, pp. 73-88.

ID. (2011), *Ouranopolis. La vocation universaliste de Rome*, Consiglio Nazionale delle Ricerche-Publisud, Roma-Paris.

VAN ANDRINGA W. (2015), *The Archaeology of Ancient Sanctuaries*, in Raja, Rüpke (2015), pp. 29-40.

VAN HAEPEREN F. (2002), *Le collège pontifical (3^ème s. a.C.-4^ème s. p.C.). Contribution à l'étude de la religion publique romaine*, Institut Historique Belge de Rome, Bruxelles-Rome.

ID. (2006), *Fonctions des autorités politiques et religieuses romaines en matière de "cultes orientaux"*, in Bonnet, Rüpke, Scarpi (2006), pp. 39-52.

ID. (2010), *Vie religieuse et* horrea. *Exemples de Rome et d'Ostie*, in "Archiv für Religionsgeschichte", 12, pp. 243-59.

ID. (2011a), *Les acteurs du culte de Magna Mater à Rome et dans les provinces occidentales de l'Empire*, in St. Benoist, A. Daguet-Gagey, Chr. Hoët-van Cauwenberghe (éds.), *Figures d'Empire, fragments de mémoire. Pouvoirs et identités dans le monde romain impérial (II^e s. av. n.è.-VI^e s. de n.è.)*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, pp. 467-84.

ID. (2011b), *Cohabitations religieuses à Ostie, port de Rome*, in Belayche, Dubois (2011), pp. 109-28.

ID. (2012), *Collèges de dendrophores et autorités locales et romaines*, in M. Dondin-Payre, N. Tran (éds.), *Collegia. Le phénomène associatif dans l'Occident romain*, Ausonius, Bordeaux, pp. 47-62.

ID. (2014), *Les prêtresses de Mater Magna dans le monde romain occidental*, in G. Urso (a cura di), *Sacerdos. Figure del sacro nella società romana. Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 26-28 settembre 2012*, ETS, Pisa, pp. 299-322.

VERMASEREN M. J. (ed.) (1977-89), *Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA)*, 7 voll., Brill, Leiden.

VERMASEREN M. J., VAN ESSEN C. C. (1965), *The Excavation in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Brill, Leiden.

VERNANT J.-P. (1974), *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspéro, Paris.

VERSLUYS M. J. (2012), *Making Meaning with Egypt: Hadrian, Antinous and Rome's Cultural Renaissance*, in Bricault, Versluys (2012), pp. 25-39.

VERSNEL H. S. (1990), *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*, vol. I: *TER UNUS: Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, Brill, Leiden-New York.

VEYNE P. (1979), *L'hellénisation de Rome et la problématique des acculturations*, in "Diogène", 196, pp. 3-11.

VOISIN J.-L. (1987), Exoriente Sole *(Suétone,* Nér. *6). D'Alexandrie à la* Do-

mus Aurea, in AA.VV., *L'Urbs: espace urbain et histoire (Ier siècle av. J.-C.-IIIe siècle ap. J.-C.). Actes du colloque international organisé par le Centre national de la recherche scientifique et l'École française de Rome (Rome, 8-12 mai 1985)*, École française de Rome, Rome, pp. 509-43.

VOLLKOMMER R. (1997), *s.v. Victoria*, in LIMC, VIII, 1, pp. 237-69.

WATTS E. J. (2015), *The Final Pagan Generation*, University of California Press, Oakland.

WATTS W. J. (1976), *Race Prejudice in the Satires of Juvenal*, in "Acta Classica", 19, pp. 83-104.

WINTER E. (Hrsg.) (2008a), ΠΑΤΡΙΣ ΠΑΝΤΡΟΦΟΣ ΚΟΜΜΑΓΗΝΗ. *Neue Funde und Forschungen zwischen Taurus und Euphrate*, Habelt, Bonn.

ID. (2008b), *Doliche, das Heiligtum des Iupiter Dolichenus und die Grabung auf dem Dülük Baba Tepesi*, in Winter (2008a), pp. 53-68.

ID. (2011), *Der Kult des Iupiter Dolichenus und seine Ursprünge. Das Heiligtum auf dem Dülük Baba Tepesi bei Doliche*, in E. Winter (Hrsg.), *Von Kummuh nach Telouch. Archäologische und historische Untersuchungen in Kommagene. Dolichener und Kommagenische Forschungen IV*, Habelt, Bonn, pp. 1-18.

WISSOWA G. (1912), *Religion und Kultus der Römer*, Beck, München (2e ed.).

WITSCHEL CH. (2012), *"Orientalische Kulte" im römischen Reich – neue Perspektiven der Altertumswissenschaftlichen Forschung*, in Blömer, Winter (2012), pp. 13-38.

WOLFF C. (2000a), *Legio I Parthica*, in Le Bohec (2000), vol. 1, pp. 247-50.

ID. (2000b), *Legio III Parthica*, in Le Bohec (2000), vol. 1, pp. 251-2.

YAVETZ Z. (1993), Judeophobia *in Classical Antiquity: a Different Approach*, in "The Journal of Jewish Studies", 44, pp. 1-22.

XELLA P. (2009), *«Syncrétisme» comme catégorie conceptuelle: une notion utile?*, in C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge, D. Praet (éds.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont, 1906-2006. Bilan historique et historiographique (Colloque de Rome, 16-18 novembre 2006)*, Institut Historique Belge de Rome, Bruxelles-Roma, pp. 135-50.

ID. (a cura di) (2013), *The Tophet in the Phoenician Mediterranean*, Essedue, Verona.

ZANKER P. (1987), *Augustus und die Macht der Bilder*, Beck, München (trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 2006).

ZAPPATA E. (1997), *Les divinités dolichéniennes et les sources épigraphiques latines*, in Bellelli, Bianchi (1997), pp. 87-256.

ZEVI F. (2012), *Culti ed edifici templari di Ostia repubblicana*, in "Ostraka", 21, pp. 537-63.

ZIOLKOWSKI A. (1992), *The Temples of Mid-Republican Rome and their Historical and Topographical Context*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma.

ZWIERLEIN-DIEHL E. (Hrsg.) (2002), *Siegel und Abdruck. Antike Gemmen in Bonn. 130 ausgewählte Stücke. Akademisches Kunstmuseum-Antikensammlung der Universität Bonn, Sonderausstellung vom 18. September 2002 bis 31. Januar 2003*, Köllen, Bonn.

Indice dei nomi e dei luoghi

a cura di *Ennio Sanzi*

Indice delle cose notevoli

a cura di *Corinne Bonnet*

Gli autori

NICOLE BELAYCHE è *directrice d'études* presso l'École Pratique des Hautes Études-PSL University, cattedra di Religioni di Roma e del mondo romano. La sua indagine verte soprattutto sui rituali colti tanto nelle loro evoluzioni quanto nelle rispettive interazioni religiose nella parte orientale dell'Impero romano.

LORENZO BIANCHI è primo ricercatore archeologo del Consiglio Nazionale delle Ricerche. Le sue ricerche riguardano soprattutto la topografia di Roma dall'Antichità al Medioevo, l'archeologia cristiana tra Roma e Costantinopoli e l'analisi di testi della cristianità latina; cura la riedizione degli scritti e l'ordinamento dell'archivio scientifico del padre Ugo Bianchi, già presidente della International Association for the Study of Religions.

CORINNE BONNET è professoressa di Storia antica all'Université Toulouse – Jean Jaurès. Lavora sulle religioni del Mediterraneo antico con un interesse particolare per i contesti multiculturali.

LAURENT BRICAULT, dottore in Egittologia (Paris-Sorbonne 1994), è professore di Storia romana all'Université Toulouse-Jean Jaurès e membro de l'Institut Universitaire de France. Le sue ricerche riguardano i fenomeni religiosi del mondo imperiale romano con particolare attenzione al culto isiaco e sarapiaco.

RICCARDO CHIARADONNA insegna Storia della filosofia antica presso l'Università degli Studi Roma Tre. Si occupa principalmente di Plotino, delle tradizioni platonica e aristotelica, di Galeno e della medicina antica.

VALENTINA D'ALESSIO ha conseguito il dottorato di ricerca in Storia religiosa ed è stata borsista "Raffaele Pettazzoni" per l'Accademia Nazionale dei Lincei. Collabora con il Dipartimento di Storia, Culture Religioni della Sapienza Università di Roma. Tra i suoi principali interessi figura la storia della religione romana.

VALENTINO GASPARINI è in attesa di discutere, presso la University of Erfurt, la sua tesi di abilitazione come docente universitario, frutto di studi sui culti

isiaci effettuati nel corso degli ultimi dodici anni; ha conseguito una posizione come ricercatore presso l'Universidad Carlos III de Madrid e ha avviato un progetto di studio quadriennale (2018-22) dal titolo *Lived Ancient Religion in North Africa*.

FRANCESCO MASSA è storico delle religioni antiche. Dottore di ricerca dell'École Pratique des Hautes Études di Parigi e della Fondazione San Carlo di Modena, attualmente è ricercatore presso l'Università di Ginevra, dove dirige un progetto di ricerca sui culti misterici.

ATTILIO MASTROCINQUE è professore ordinario di Storia romana all'Università di Verona e borsista della Alexander von Humboldt-Stiftung; dirige uno scavo archeologico a Tarquinia ed è coordinatore del dottorato internazionale Gent-Verona in Arts and Archaeology. Le sue ricerche riguardano la magia, la storia e l'archeologia romana.

FRANCESCA PRESCENDI è *chargée de cours* all'Università di Ginevra, dove insegna Storia delle religioni. Le sue specialità sono la religione romana e la storia della disciplina, alle quali applica una prospettiva antropologica e che tiene conto degli studi di genere.

JÖRG RÜPKE è professore di Storia delle religioni presso il Max Weber Centre for Advanced Cultural and Social Studies della University of Erfurt, direttore del progetto di ricerca *Religious Individualisation in Historical Perspective* e vicedirettore del Centro Max Weber. I suoi interessi riguardano la religione romana, le relazioni tra il singolo e il mondo colte attraverso la dimensione rituale, l'interazione tra la città e la religione.

CLAUDIA SANTI insegna Storia delle religioni presso l'Università degli Studi della Campania "Luigi Vanvitelli". Ha approfondito tematiche relative ai sistemi religiosi del mondo classico, con particolare riferimento al politeismo di Roma arcaica, alle religioni dei popoli italici e della Tarda Antichità, alla religiosità nel movimento *New Age* e alle tradizioni popolari del Sud Italia.

ENNIO SANZI, allievo di Giancarlo Montesi e di Ugo Bianchi, dottore di ricerca in Storia religiosa, insegna nel liceo classico ed è abilitato come professore associato di Storia delle religioni. Indaga sui fenomeni religiosi pagani e cristiani della Tarda Antichità.

FRANÇOISE VAN HAEPEREN è professoressa di Storia romana all'Université catholique de Louvain (B-Louvain-la-Neuve). La sua ricerca si concentra sulla religione romana.